



O ANARQUISMO E A ESTÉTICA DA LIBERDADE

Alexandre Oriano Dias Rendeiro

MESTRADO EM FILOSOFIA – ESTÉTICA

2014

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à
obtenção do grau de Mestre em Filosofia - Estética, realizada sob a
orientação científica do Professor Doutor Nuno Venturinha.

Ao desejo de liberdade de Mikhail Bakunine,
no ano do bicentenário do seu aniversário,
dos insurrectos de Kronstadt e da Catalunha,
ao desejo que me levou aos meus pais
e que agora me trouxe aqui

AGRADECIMENTOS

Ao Professor Nuno Venturinha, pelo seu comprometimento filosófico inspirador.

À Ana Baliza, por me acompanhar nestes trilhos esquecidos da liberdade.

O ANARQUISMO E A ESTÉTICA DA LIBERDADE

ALEXANDRE RENDEIRO

RESUMO

Este trabalho é uma releitura dos filósofos anarquistas Mikhail Bakunine e Max Stirner de modo a apurar uma estética a partir da sua ontologia anárquica. Outras fontes são usadas no sentido de mostrar a relação antagónica do anarquismo com a soberania e com a representatividade. O conteúdo abordado problematiza uma ideia de “arte de viver” que consiste na combinação do “nada criativo” de Stirner com a concepção de “Natureza produto-produtora” de Bakunine. Enquanto o primeiro constitui o cerne ontológico do indivíduo, o último está relacionado com a ideia de “desejo” elaborada por Deleuze e Guattari. A afirmação do “desejo” como “produção do real” torna o “nada criativo” de Stirner a morada íntima de criação do mundo.

Palavras-chave: acção, anarquismo, Bakunine, desejo, estética, liberdade, linguagem, poesia, representação, significado, Stirner.

ABSTRACT

This work is a re-reading of the anarchist philosophers Mikhail Bakunin and Max Stirner with the purpose of extracting an aesthetics from their anarchist ontology. Other sources are used by means of showing the antagonistic relationship between anarchism, sovereignty and representation. The approached content problematizes the "art of living" that consists in the combination of Stirner's "creative nothing" with Bakunin's conception of "product-producer Nature". While the former constitutes the ontological kernel of the individual, the latter is related to the notion of "desire" construed by Deleuze and Guattari. The affirmation of "desire" as "production of real" turns Stirner's "creative nothing" into the intimate dwelling of the world's creation.

Keywords: action, aesthetics, anarchism, Bakunin, desire, freedom, language, meaning, poetry, representation, Stirner.

Índice

| | |
|---|----|
| Introdução | 1 |
| Parte I: Fluxus e Stásis | 5 |
| 1.1.: O “espírito do mundo” e a “alienação” | 5 |
| 1.2. O “materialismo dialético” | 8 |
| 1.3. O cisma revolucionário | 10 |
| 1.4. A vida como <i>fluxus</i> , a representação como <i>stásis</i> | 13 |
| 1.5. A anarquia como <i>fluxus</i> , o Estado como <i>stásis</i> | 16 |
| Parte II: Colisões e Ruínas | 20 |
| 2.1. A construção social da realidade | 20 |
| 2.2. O dogma do anti-dogma e o “nada criativo” | 24 |
| 2.3. O caos como morada íntima do criador | 28 |
| 2.4. A ilusão da liberdade privada | 31 |
| Parte III: Desaparecimentos e Metamorfoses | 36 |
| 3.1. A emancipação do desejo | 36 |
| 3.2. Dinâmicas anárquicas do desejo | 39 |
| 3.3. A visão de Bakunine da arte e o significado fluídico | 42 |
| 3.4. A anarco-hermenêutica de De Cleyre e a anarco-estética de Proudhon | 46 |
| Conclusão | 50 |
| Bibliografia | 53 |

Introdução

Este trabalho, por ser *temático*, propõe-se a compilar e relacionar textos filosóficos com o intuito de esboçar a ligação entre premissas do anarquismo, geralmente associado à filosofia política, e problemáticas no domínio da estética e das artes. Ao contrapor-se o “anarquismo” com a “estética”, especificamente rotulada como sendo da ordem da “liberdade”, apresentam-se no mínimo duas pretensões: conseguir representar fidedignamente estas três ideias, assim como representar as relações entre essas representações de modo a que o “anarquismo” surja como “estética da liberdade”. Procura-se que o discurso esteja articulado de forma a que as relações se sustentem entre si coerentemente. A defesa da tese do *anarquismo como estética da liberdade* depende da fidedignidade das interpretações e representações das fontes escolhidas e das qualidades dos raciocínios e articulações efectuados. O ataque depende da falsidade e da incoerência do discurso da tese tanto em si mesmo como em relação à realidade.

Dito isto, o sentido geral é o de aprofundar a crítica de representação política que está na base do anarquismo e rebater, usando o conceito de "representação" como charneira, estas características para o domínio da estética. O texto *Anarchism and the Crisis of Representation: Hermeneutics, Politics, Aesthetics*, de Jesse Cohn, é um estudo aprofundado das implicações da crítica anarquista não apenas no domínio da política mas também no domínio da estética e da epistemologia. Cohn parte da definição do acto de “representar” como “estar no lugar de” e/ou “falar por” algo ou alguém.¹ A crítica da representação política incide sobre estas pretensões: se for pelo direito divino, o representante político diz (poder) estar no lugar da vontade de Deus e que essa é também a sua vontade; se for pelo direito do sufrágio universal, assume-se que o representante está no lugar da vontade da maioria popular e que essa é também a sua vontade. Ao nível epistemológico e hermenêutico, a “representação” está implicada na pretensão de que um conceito consegue estar no lugar da verdade que diz denotar. Isto traduz-se na crítica de Richard Rorty, referida por Cohn, em relação à suposição de que as articulações conceptuais efectuadas no discurso filosófico são mais “descobertas”

¹ COHN, Jesse: *Anarchism and the Crisis of Representation: Hermeneutics, Aesthetics, Politics*. Selinsgrove: Susquehanna University Press, 2006, p. 40. Todas as traduções a partir de títulos em inglês são da minha responsabilidade excepto quando referido o contrário.

do que “produções” de sentido.² Ao nível estético, a crítica da representação questiona a precisão ou a adequação de uma imagem para mediar a realidade que enquadra *fora* de si mesma, isto é, a aptidão das suas qualidades miméticas. Vistos os limites da *mimésis*, segue-se a questão do propósito da arte na vida humana e a sua obrigatoriedade para com a representação, com o processo de enquadrar a realidade através do artifício, um questionamento que, no caso do anarquismo, das vanguardas estéticas do modernismo e passando pelo situacionismo, tende a colapsar o estabelecimento de uma dicotomia entre arte e vida, estética e política.³

A palavra “anarquia” tem a sua raiz etimológica no grego *anarchos* (*an* + *archos*), significando *sem soberano* ou *sem líder* e já no contexto sócio-histórico da Grécia Antiga era usada maioritariamente com sentido pejorativo: segundo Uri Gordon, era “sinónimo para confusão, desordem, tumulto e licença”.⁴ Depois de consultar textos escritos em grego clássico contendo o termo “anarquia” ou uma variação próxima, Gordon conclui que a associação de anarquia com desordem e caos não se explica com uma corrupção histórica do termo porque já existe desde os primórdios da filosofia, ou seja, já no tempo de Platão e Aristóteles os eventos sociais e a questão da democracia enquadravam a anarquia como algo indesejável e contrário à razão.

“Anarquia” é *ausência de soberania política*, não o *estado de confusão e desordem resultante da ausência de governo*. Na primeira definição não se fazem juízos; na segunda a “anarquia” é usada como metonímia pejorativa. O que caracteriza verdadeiramente qualquer anarquista, até o que não busca legitimar a anarquia por remover as suas implicações caóticas, é defender que a ordem que a associação voluntária (anárquica) permite é mais adequada à vida humana do que a ordem imposta pelo Estado.

O terror que uma ideia de organização social voluntária evoca sobre grande parte da população tem que ver com a sua relação com a ideia de “caos”, que pode ser lido como o extremo oposto da “ordem”. Andrew Belsey, em *The Oxford Companion to Philosophy*, ligou-o ao “caos primordial ainda informe” da cosmogonia da Grécia Antiga, em oposição ao seu positivo “cosmos” – o estado posterior e resultante de “uma

² Ibid., p. 25.

³ MARSHALL, Peter: *Demanding the Impossible: A History of Anarchism*. Londres: Harper Perennial, 2008, p. 550.

⁴ GORDON, Uri: “Research Note: ἀναρχία - What did the Greeks actually say?” in KINNA, Ruth (ed.): *Anarchist Studies Vol. 14*. Londres: Lawrence & Wishart, 2006, p. 85.

imposição de ordem” ou de “um arranjo regular” sobre o caos.⁵ Se se pensar na definição matemática do caos, pode-se falar de um sistema dinâmico que se estende ao longo do espaço e do tempo de forma não-linear e instável. Associado à vida social, visto como ausência de ordem, o caos poderá resultar, em última instância, numa ausência de informação – a auto-aniquilação da humanidade. A este respeito, Belsey destacou a dimensão política do termo “caos” ao dizer que “em política existe um dogma, negado apenas por anarquistas e marxistas clássicos, que a não ser imposta pelo Estado, a ordem social colapsará em caos.” Por outras palavras, é dito que, além dos “marxistas clássicos”, os “anarquistas” são o único grupo político a negar a relação de causa e efeito em que uma sociedade sem aparato estatal, isto é, sem coerção oficial e legalizada se torna *inevitavelmente* numa sociedade confusa, desordeira e caótica. O Estado, então, é visto pelos restantes como a única maneira de evitar este colapso, este retrocesso à “irracionalidade” do “caos primordial”. Porém, como será explanado adiante, os anti-dogmatismos do marxismo e do anarquismo em relação ao Estado são de ordens distintas.

A primeira parte foca-se numa contextualização histórica e no enquadramento da política do anarquismo. O mote binário *fluxus* e *stásis* é a dicotomia inicial a ser relacionada com outras – a liberdade individual e a liberdade social; o representante e o representado; o significativo e o significado; o representacionalismo e o anti-representacionalismo; o universal e o particular; a anarquia e o Estado. O argumento do anarquismo é que tanto o *fluxus* como a *stásis* são inevitáveis na vida humana e que um não existe sem o outro; a anarquia é vista pelos seus preconizadores como a forma de organização social que melhor se adequa a ambas as dimensões, uma configuração comunitária que inclui a representação e o atrito que dela advém sem ceder às suas pretensões eternas e universalizantes.

Na segunda parte, intitulada “Colisões e Ruínas”, pretende-se retratar as expressões concretas da antagonia dos termos *fluxus* e *stásis* tanto no domínio da política como da estética. Como será mostrado desde a primeira parte, a suspicácia dos anarquistas em relação à representação e à mediação impulsiona-o no sentido da prática, da imediatez e da espontaneidade. É neste sentido que Mohammed A. Bamyeh, em *Anarchy as Order: The History and Future of Civic Humanity*, afirma: “Enquanto o

⁵ BELSEY, Andrew: “chaos” in HONDERICH, Ted (ed.): *The Oxford Companion to Philosophy*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2005, p.135.

mundo físico pode existir de maneiras que podem ser descritas de um ponto de vista ou de outro, a humanidade enquanto ideia e sentimento existe apenas na sua própria prática e, conseqüentemente, auto-conhecimento.”⁶ O antropólogo David Graeber concorda ao afirmar que o marxismo é um “discurso teórico ou analítico” que incide na “estratégia revolucionária”, enquanto que o anarquismo é melhor definido como um “discurso ético acerca da prática revolucionária”.⁷

A terceira parte, “Metamorfoses e Desaparecimentos”, esboça a noção de *estética da liberdade* recorrendo tanto a fontes “clássicas” do anarquismo como ao pós-estruturalismo presente em *O Anti-Édipo* de Gilles Deleuze e Félix Guattari. Ao mesmo tempo que se explica a exploração “esquizo-analítica” do “desejo” com o intuito de explicitar as suas dinâmicas e o seu cariz criador, identifica-se o mesmo com a relação entre Natureza e produção como Bakunine a define. Procura-se relacionar essas premissas com as extraídas da estética de Bakunine e com uma noção de “arte de viver”.

⁶ BAMYEH, Mohammed A.: *Anarchy as Order: The History and Future of Civic Humanity*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2009, p. 13.

⁷ GRAEBER, David: “Anarchism, academia, and the avant-garde” in AMSTER, Randall; LEON, Abraham De; FERNANDEZ, Luis; NOCELLA, Anthony J.; SHANNON, Deric (eds.): *Contemporary Anarchist Studies: An Introductory Anthology of Anarchy in the Academy*. Nova Iorque: Routledge, 2009, p. 106.

1.1.: O “espírito do mundo” e a “alienação”

Os eventos da Revolução Francesa e Americana e os constantes conflitos sociais foram lidos pelo filósofo Wilhelm Hegel como forças antagónicas que se superam “dialecticamente” e se fundem dando lugar a estágios mais progressivos de totalização. O processo de *Aufhebung*, onde uma “tese” inicial é sucedida por uma “antítese”, da fusão das quais resulta uma “síntese” em que se retêm as qualidades contraditórias de ambas as partes, superando-as; tem o seu *telos* no ideal do todo uno em que as partes se juntam plenamente e se extingue qualquer tipo de alienação existente no mundo.⁸

O “espírito do mundo” é o que anima a dialéctica do universo, cujo progresso se manifesta na razão e na liberdade humana; quanto mais avançar para as sínteses seguintes, mais o homem será livre e menos alienado se reconhecerá; do mesmo modo, quanto mais racional o homem for, menos alienado e mais livre será. O facto de Hegel argumentar, na leitura de Ceaser, que “é através da reivindicação da Revolução Francesa da *liberdade absoluta* e da *vontade pura* que podemos começar a vislumbrar as mais altas sínteses da civilização”, implica que os limites das partes se alargam e ramificam até a trama de relações se adensar em algo na ordem do absoluto, que não é mais do que o “espírito do mundo” realizado na sua totalidade.⁹ Só o absoluto poderá comportar as inúmeras contradições insuperáveis da “liberdade absoluta”, o que Sidney Hook chama de “pântano semântico” e que diz respeito à “lógica correlativa” em que “uma determinada liberdade que abraçamos é a negação da liberdade para frustrar a primeira”, traduzindo-se no conflito existencial com que as liberdades entram no mundo.¹⁰ Porém, no hegelianismo, uma ideia de “liberdade absoluta” que subsuma todas essas negações é inconcebível apenas enquanto a racionalidade (isto é, o próprio espírito do mundo) não atingir o seu patamar absoluto, pois, ao incluir as partes

⁸ ANTLIFF, Allan: *Anarchy and Art: From the Paris Commune to the Fall of the Berlin Wall*. Vancouver: Arsenal Pulp Press, 2007, pp.18-19.

⁹ CEASER, James: *The Legacy of the French Revolution*. Maryland: Rowman & Littlefield, 1996, p. 88.

¹⁰ HOOK, Sidney: *Os Paradoxos da Liberdade*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1964, tradução de Álvaro Cabral, pp. 20-21.

contraditórias, o processo de *Aufhebung* (superação) pressupõe a negação e a preservação das mesmas.

A fórmula de Hegel conjectura que o desenvolvimento do devir da realidade se processa de acordo com leis universais que se manifestam progressivamente em estágios históricos gerais para dar lugar a um todo unânime, uniforme e único, tão totalizante que nada lhe é excêntrico. Assim, todos os antagonismos sociais, os conflitos de interesses individuais, serão superados sob a forma de uma vontade universal. O Estado liberal passa a ser a derradeira instituição *racional* da reconciliação das partes e da resolução de conflitos, isto é, o mediador e a garantia dessa vontade universal. Este movimento, para Bamyeh em *Anarchy as Order*, tem por objectivo “acabar com a alienação da razão de Estado de tudo o que reside fora da mesma” através de uma “ciência” que envolve as “trajectórias gémeas da coerção e da cooptação”.¹¹ Em suma, a liberdade hegeliana, embora as sínteses retenham as partes das teses e antíteses que as antecederam, consiste na *pacificação do atrito* em nome de uma vontade universal, isto é, em nome de uma representação e de uma ideia geral que diz estar no lugar de *todas* as vontades individuais.

A concepção do “espírito do mundo” foi criticada pelos “Jovens Hegelianos” que, segundo Antliff, buscaram a transformação materialista da filosofia hegeliana da história “numa teoria radical de mudança social que desafiava a santidade da igreja, o sistema de lei monárquica e as relações de propriedade capitalistas”.¹² Entre estes destacam-se Feuerbach e Stirner, bem como Marx e Bakunine. Os últimos vieram a determinar, respectivamente, a separação da Primeira Internacional no sentido do socialismo autoritário (marxismo clássico) e do socialismo libertário (anarquismo). Antes, é preciso atentar em Feuerbach, para quem, segundo Antliff:

“[O] espírito divino do mundo era uma ficção e a verdadeira dialéctica a conduzir a história até então tinha sido um processo de alienação do humano da sua essência, através do qual os ideais gerados pela experiência humana foram continuamente objectificados na forma de conceitos metafísicos atribuídos a divindades transcendentais, tais como a bondade, a justiça e o amor. A auto-negação da humanidade através da

¹¹ BAMYEH, Mohammed A.: *Anarchy as Order: The History and Future of Civic Humanity*. Maryland: Rowman & Littlefield, 2009, p. 74.

¹² ANTLIFF, Allan: *Anarchy and Art: From the Paris Commune to the Fall of the Berlin Wall*. Vancouver: Arsenal Pulp Press, 2007, pp. 17-18.

objectificação só podia ser superada pelo reconhecimento de que tais princípios metafísicos eram uma ilusão, uma vez que não existiam ideais separados da humanidade.”¹³

A “objectificação” dos ideais extraídos da vida humana em “conceitos transcendentais” mostra um movimento de *alienação centrífuga* onde a humanidade delega a sua liberdade a algo que é *excêntrico* à sua experiência. Dito isto, ao mesmo tempo que se deve combater o que é *centrípeto* e se precipita em torno de ficções *deslocadas* da experiência humana (“justiça”, “bondade”, “amor”), deve-se combater o que é *centrífugo* e se *afasta* da “essência humana” no sentido dessas mesmas abstracções. Como notou Henri Arvon, “Feuerbach considera que a filosofia deve tomar como ponto de partida não a ideia abstracta, mas o homem real e total, com os seus sentidos e as suas necessidades. Tendo recebido de Deus a sua essência, o homem, no futuro, deve realizar o seu destino na Terra e através da actividade social”.¹⁴ A liberdade feuerbachiana, conclui Antliff, é inseparável da sua “experiência sensível e histórica”, ou seja, passa por agir socialmente e lidar com o *atrito* deste processo.

Com a crítica de Bakunine e de Stirner, aprofundada adiante, torna-se claro que a própria ideia de “essência humana” pode ser uma quimera. Por agora, porém, é necessário sublinhar que, para Bamyeh, “como Foucault uma vez sugeriu, a liberdade é o exercício da liberdade”, o que tem que ver com a primazia do anarquismo em relação à “acção” em detrimento da “contemplação”.¹⁵ Isto não implica uma renúncia total à interpretação, mas sim a recusa do tipo de interpretação que tem como objectivo “justificar” o mundo, mostrar a sua estrutura e promover a aceitação do seu desenvolvimento racional: para Herzen, a frase hegeliana “*Tudo o que é real é racional* [...] legitimava os poderes existentes e condenava o homem a ficar de braços cruzados”.¹⁶ Assim, enquanto Bakunine via o idealismo e o governo das abstracções como elemento *estagnador* da acção revolucionária, Marx declarava em *Teses sobre*

¹³ Ibid., p. 20.

¹⁴ ARVON, Henri: *Bakunine*. Lisboa: Editorial Estúdios Cor, 1971, tradução de Franco de Sousa, pp. 60-61.

¹⁵ BAMYEH, Mohammed A.: *Anarchy as Order: The History and Future of Civic Humanity*. Maryland: Rowman & Littlefield, 2009, p. 13.

¹⁶ HERZEN, Alexander *apud* ARVON, Henri: *Bakunine*. Lisboa: Editorial Estúdios Cor, 1971, Tradução de Franco de Sousa, p. 37.

Feuerbach: “Os filósofos não têm feito mais do que interpretar o mundo de vários modos, mas é preciso transformá-lo”.¹⁷

1.2. O “materialismo dialéctico”

Em relação à dialéctica e ao *Aufhebung*, “enquanto Hegel”, nas palavras de Newman, “viu este agente unificador no princípio ético por trás do Estado liberal” (uma “forma legítima de poder” e de “controlo comunal” para servir os “interesses do todo da sociedade” ao invés dos interesses de uma elite autoritária), “Marx encontrou-o no proletariado”.¹⁸ Barrué define o “materialismo dialéctico” ou materialismo histórico de Marx não como mera *teoria interpretativa* do mundo mas como *guia prático* para a sua transformação:

“Não se trata de uma filosofia da história mas de uma teoria repondo os diversos factores históricos a serem subordinados a um factor único: as relações de produção (quer dizer as condições económicas) criam a infra-estrutura da história e estão na origem da divisão em classes, do Estado, do Direito, dos sentimentos morais, dos hábitos, enfim, de todas as ideologias da qual a arte, a ciência e a religião não são mais que reflexos.”¹⁹

Ao partir da sociedade para o Estado, o Jovem Hegeliano Marx encara o último como derivado dos conflitos de classes, isto é, do poder económico da burguesia e da sua dominação através do monopólio dos meios de produção e da propriedade privada. Assim, o autoritarismo atribuído pelos marxistas ao Estado é efeito do fenómeno de “exploração”. Segundo Todd May, a exploração económica diz respeito à extracção da “mais-valia”. “O valor de um produto reside no trabalho que implica”, mas há uma parte do mesmo que é extraído pelo capitalista e que faz com que o trabalhador não o receba

¹⁷ MARX, Karl apud ARVON, Henri: *Bakunine*. Lisboa: Editorial Estúdios Cor, 1971, Tradução de Franco de Sousa, p. 27.

¹⁸ NEWMAN, Saul: *From Bakunin to Lacan: Anti-authoritarianism and the dislocation of power*. Oxford: Lexington Books, 2001, p. 23.

¹⁹ BARRUÉ, Jean: *O Anarquismo Hoje*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1976, Tradução de José Gabriel, p. 16.

na sua totalidade, o que quer dizer que "sem o fim do sistema capitalista não haverá o fim da extracção da mais-valia", ou seja, não terminará a *dominação económica* sob a forma de "exploração".²⁰ Porém, é importante ressaltar que os marxistas vêem o Estado tanto como instrumento da dominação de classes como, através da sua crítica à lógica do bonapartismo referida por Newman, uma instituição de "grau considerável de independência em relação à burguesia", o que, historicamente, se mostrou quando "[agiu] directamente contra os seus [da burguesia] interesses imediatos".²¹ Newman conclui: "em vez de dizer que, para Marx, o Estado é o instrumento da burguesia, seria mais preciso dizer que o Estado é um reflexo da dominação burguesa de classes, uma instituição cuja estrutura é determinada pelas relações capitalistas".²²

Na visão marxista, portanto, a correcção do fenómeno da "exploração" através da supressão do sistema capitalista resulta *necessariamente* em liberdade se se tiver em conta que a "superestrutura" [sic] da sociedade (as relações hierárquicas, a cultura, a forma do Estado e a ideologia) é condicionada pela "base" – o conjunto de condições materiais de existência constituídos pelas forças e relações de produção.²³ Logo, os conceitos de liberdade, justiça e solidariedade são vistos como epifenómenos de um problema fundamentalmente económico. Na leitura de Bamyeh, o socialismo científico de Marx "aparentava isolar algumas dinâmicas históricas de mudança muito básicas e permitiu que a análise social se tornasse claramente focada em algumas categorias centrais", o que fez com que "todos os outros objectos conceptuais do pensamento revolucionário" fossem vistos como "relacionados de maneira subsidiária mas necessária com a economia."²⁴

Na introdução a este trabalho, viu-se que tanto os anarquistas como os marxistas clássicos são anti-dogmáticos no que toca ao Estado e à ordem social, isto é, ambos

²⁰ MAY, Todd: "Anarchism from Foucault to Rancière" em AMSTER, Randall; DELEON, Abraham; et al (eds.): *Contemporary Anarchist Studies: An Introductory Anthology of Anarchy in the Academy*. Oxford: Routledge, 2009, p. 11.

²¹ NEWMAN, Saul: *From Bakunin to Lacan: Anti-authoritarianism and the dislocation of power*. Oxford: Lexington Books, 2001, p. 20.

²² Ibid., p. 23.

²³ CONFORT, Maurice: *Introdução ao Materialismo Dialéctico: O Materialismo Histórico*. Lisboa: Editorial Estampa. 1976, tradução de Maria Helena Lopes, p. 111.

²⁴ BAMYEH, Mohammed A.: *Anarchy as Order: The History and Future of Civic Humanity*. Maryland: Rowman & Littlefield, 2009, p. 16.

negam a relação causal entre a ausência de Estado e a desordem e caos social. Porém, tratam-se de anti-dogmatismos distintos: para Cohn, enquanto os marxistas encontraram o poder transformativo na “história”, o que pressupunha que “a liberdade emergiria da e por necessidade”, os anarquistas identificaram-na na “natureza”, “uma matriz que fazia a liberdade possível e desejável mas não necessária”.²⁵ Por outras palavras, o progresso da humanidade é visto por Marx como “reflexo” das verdades estáticas correspondentes aos “estágios históricos rígidos” apurados pelo “materialismo dialéctico”; Bakunine, por outro lado, é altamente suspicaz em relação à capacidade representativa destas ideias gerais, precisamente por reconhecer que “não são essas individualidades abstractas mas apenas os indivíduos reais, passageiros, os que fazem a história”, isto é, recusa ceder a autoridade e a agência derradeira da transformação da realidade à ciência e aos seus representantes por ver que a liberdade humana depende inteiramente da acção e da experiência dos humanos reais e concretos.²⁶ Esta divergência teórica acerca da liberdade traduz-se num tratamento diferente do Estado quanto ao processo revolucionário, o que está na base da divisão entre marxistas clássicos e anarquistas: para Gouldner, Marx defendia que “o Estado podia ser invocado como herdeiro da burguesia para assumir os meios de produção e administrá-los no interesse da maioria”, enquanto Bakunine afirmava que “o Estado iria administrar a sua nova propriedade principalmente para melhorar os seus próprios interesses e os da sua burocracia”.²⁷

1.3. O cisma revolucionário

A questão da *representação* é fundamental para compreender o cisma de Bakunine e dos anarquistas em relação ao dogma do socialismo científico. Ao ter em conta que a “ciência da história” pode apenas reproduzir um “quadro universal da civilização” que ignora “os milhares de milhões de indivíduos que formaram a *matéria viva e sofredora* dessa história”, sem a qual “não teria sido obtido nenhum dos grandes

²⁵ COHN, Jesse: *Anarchism and the Crisis of Representation: Hermeneutics, Aesthetics, Politics*. Selinsgrove: Susquehanna University Press, 2006, pp. 79-80.

²⁶ BAKUNINE, Mikhail: *Deus e o Estado*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1976, tradução de Júlio Henriques, p. 135.

²⁷ GOULDNER, Alvin: “Marx's Last Battle” em *Theory and Society*. Vol. 11, No. 6, Special Issue in Memory of Alvin W. Gouldner, 1982, p. 865.

resultados abstractos da história”, Bakunine afirma que o monopólio da coerção em nome do monopólio da razão tem consequências nefastas na vida humana.²⁸ Este governo dos sábios, que consiste no Estado capturado pelo partido de vanguarda revolucionária com a pretensão de representar os interesses da humanidade e a sua vontade universal, assume a responsabilidade do seu desenvolvimento e erradica a agência individual, fazendo com que a própria noção de liberdade seja alienada da experiência quotidiana e passageira e seja vista apenas como reflexo das leis universais e imutáveis da história e da realidade. Ser livre ou preconizar a liberdade, nestes termos, é preconizar o que o socialismo científico apresenta como resolução dos conflitos individuais, isto é, apoiar o monopólio de coerção do aparelho estatal para impor a vontade universal.

Porém, quando se encara a liberdade e o desenvolvimento humano como mero reflexo de leis externas, ignora-se o facto de que “a busca para sobreviver é também uma escolha, tal como a busca para sobreviver numa forma ainda melhor, para tornar-se fatalista ou para não sobreviver”.²⁹ No socialismo autoritário, o indivíduo não tem outra escolha que não a de suportar as decisões do partido vanguardista que diz representar os seus próprios interesses: o movimento centrífugo ocorre quando o Estado e o sistema representativo dominante conseguem persuadir o indivíduo a abdicar do conhecimento resultante da sua experiência subjectiva e concreta; o movimento centrípeto ocorre quando o indivíduo efectua a plena substituição desses valores pelos que vêm desses mesmos centros de soberania. Na leitura de Cohn, face à imutabilidade das leis universais e ao substituir “apelos emocionais à justiça (baseados na experiência sentida dos sujeitos)” por “apelos racionais ao conhecimento (baseados no mundo mensurável dos objectos)”, Marx incorreu num “encobrimento fundamental da matéria da ética”, o que “permitiu leituras cínicas para as quais a justiça é meramente ideológica – e tornou-se então numa arma valiosa para instrumentalistas de Lenine e Estaline a Mao.”³⁰ Como se verá adiante, o questionar anarquista da *possibilidade* e legitimidade de um grupo para falar e agir em nome de interesses alheios é motivado pela convicção da auto-

²⁸ BAKUNINE, Mikhail: *Deus e o Estado*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1976, tradução de Júlio Henriques, p. 139.

²⁹ BAMYEH, Mohammed A.: *Anarchy as Order: The History and Future of Civic Humanity*. Maryland: Rowman & Littlefield, 2009, p. 32.

³⁰ COHN, Jesse: *Anarchism and the Crisis of Representation: Hermeneutics, Aesthetics, Politics*. Selinsgrove: Susquehanna University Press, 2006, p. 200.

perpetuação da razão de Estado assente na noção de soberania política. Primeiro, veja-se a exposição sucinta de Cohn da oposição “representacional” entre os dois grupos:

“Onde tais marxistas pronunciam o proletariado uma classe universal (representativa da humanidade em virtude da sua relação com os meios de produção) e a eles próprios como um partido universal do proletariado (representantes dos representantes, como Lenine declarou, em virtude da sua precisa representação teórica da história), os anarquistas insistem numa sociedade não-hierárquica como fim e numa organização não-hierárquica como o único meio apropriado a esse fim.”³¹

Separar o marxismo e a questão da representatividade para um lado e o anarquismo e a hierarquia para outro sugere uma relação entre “representação” e “hierarquia”, ao mesmo tempo que implica o seu poder transformativo da realidade e da sociedade. Bamyeh, ao referir a crítica da representação de Marx, sugere que no caso de uma comunidade dividida por uma “atomização individual” onde os membros, devido ao seu isolamento, se relacionam apenas através de “formas conectivas abstractas entre uns e outros”, a representação do Estado “representa apenas essas ligações abstractas e, além disso, representa-as como alternativa à sociedade civil”.³² O Estado, portanto, torna-se o “símbolo” e a estrutura de mediação dessas conexões sociais. A reificação plena ocorre quando o aparato estatal, com o consentimento daqueles que constituem o corpo social, passa a usar e transformar a realidade e os seus recursos na “luta contra outros símbolos”. A inocuidade deste processo deve ser discutida, pois, uma vez que implica sempre “relações de poder” com a sociedade, o Estado e as suas representações visam sempre um “efeito”.

Ao estar no lugar do proletariado e ao falar oficial e legalmente por si, o partido de vanguarda revolucionária estagna o fluxo de opiniões e divergências em torno da sua representação teórica da história e do seu dogma económico-político. Esta estagnação pode ser voluntária, as massas podem aderir devido à sua pertinência científica, mas o problema surge quando esta teoria se *impõe como norma* – quando os seus “símbolos” passam a alterar e a usar o real *irrevogavelmente*. Aqui, a nova classe dirigente já não aguarda o consentimento das massas; o aparato policial, a burocracia e o sistema legal

³¹ Ibid., p. 201.

³² BAMYEH, Mohammed A.: *Anarchy as Order: The History and Future of Civic Humanity*. Maryland: Rowman & Littlefield, 2009, pp. 88-90.

conformam-se às novas categorias e surgem novas formas de “coerção” e “cooptação” que visam não apenas a implementação do sistema económico comunista mas também a erradicação da dissidência, isto é, da vontade individual que não se alinha com a vontade universal determinada pelo partido. Assim, a sectarização e o reagrupamento da população processa-se de acordo com o *potencial revolucionário* percebido pela teoria histórico-económica, o que se traduz em *humanos de segunda e terceira categoria hierárquica* como os “camponeses” e o “*lumpenproletariat*”.³³ O poder converge e calcifica em torno dos símbolos superiores dando lugar a uma uniformização estética e ao culto da personalidade característicos dos estados socialistas totalitários. Esta calcificação de soberania apresenta-se tão real como simbólica na existência dos mausoléus de Lenine, Mao e Kim Jong-il.

1.4. A vida como *fluxus*, a representação como *stásis*

Para Bakunine, o devir da realidade é “fugitivo”, “passageiro” e constituído por “individualidades” que “aparecem e desaparecem ante os nossos olhos”, um conjunto de qualidades que apontam definitivamente no sentido do *fluxus*, enquanto que a “ciência” é a “imolação perpétua da vida fugitiva, passageira – mas real –, no altar das abstracções eternas”, o que aponta no sentido da *stásis*.³⁴ É precisamente a diferença entre a realidade e as representações da mesma que faz com que Bakunine se recuse a reconhecer soberania política a uma classe representante. Para Cohn, “não existe representação sem a exclusão de algo do alcance da representação – e todas as representações, necessariamente, excluem infinitamente mais do que incluem”.³⁵ É nesse sentido que Bakunine repudia a noção de uma “representação” ou “abstracção” que se diga suficientemente finalizada ou precisa para se poder impor sobre a vida real e concreta dos indivíduos como lei e norma. Além disso, a exclusão das individualidades reais, fugitivas e passageiras – movimento centrífugo – não é mais que a sua redução a

³³ COHN, Jesse: *Anarchism and the Crisis of Representation: Hermeneutics, Aesthetics, Politics*. Selinsgrove: Susquehanna University Press, 2006, p. 201.

³⁴ BAKUNINE, Mikhail: *Deus e o Estado*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1976, tradução de Júlio Henriques, p. 134.

³⁵ COHN, Jesse: *Anarchism and the Crisis of Representation: Hermeneutics, Aesthetics, Politics*. Selinsgrove: Susquehanna University Press, 2006, p. 46.

epifenómenos relacionados com essas mesmas representações, ou seja, implica que sejam vistas tautologicamente como efeitos das leis universais que essas abstracções visam representar.

O poder transformativo da representação passa pelo seu carácter duplamente “descritivo” e “prescritivo”. “As representações-rótulo [*labelling representations*]", afirma Cohn, "sejam elas hostis, amigáveis ou ostensivamente neutras, exercem poder sobre os sujeitos, não apenas ao organizarem a forma como o sujeito é tratado mas ao encorajarem-no a conceber-se a si próprio através do discurso do outro.”³⁶ Estas representações – estereótipos, essências, categorias ou classes – comunicam uma série de atributos em relação aos objectos visados. A calcificação do sistema representativo ocorre quando o *fluxus* do devir da realidade, com a sua multiplicidade e movimento, é “rotulado” com representações fixas, pois enquanto o devir da realidade continua a ser mudança e *fluxus*, a concepção da realidade pelos indivíduos e o funcionamento da sociedade operam segundo abstracções fixas.

Estas representações, como foi dito anteriormente, tanto "estão no lugar de" como "falam pelos" objectos e sujeitos visados: tanto os sujeitos se comportam de forma distinta em relação àquilo que é rotulado, como o último se vê confrontado com o movimento centrípeto implicado na interiorização desse mesmo rótulo. Um mesmo discurso, proferido por dois indivíduos percebidos de modo distinto devido aos seus atributos identitários, será contextualizado respectivamente e o seu conteúdo relacionado com a “essência” ou “rótulo” previamente atribuído. Contudo, a relação indivisível da representação e da linguagem faz com que os projectos anti-representacionistas sejam dificilmente realizáveis através do discurso crítico, pois utilizam os mesmos elementos dominadores que criticam. Bakunine corrobora este ponto ao afirmar que “a ideia geral é sempre uma abstracção” e como tal “uma negação da vida real”, pois o pensamento humano pode “apreender e nomear” apenas o que é “permanente” nas “transformações contínuas” do *fluxus* do devir da realidade, “mas nunca o seu aspecto material, individual” e “palpitante de realidade e de vida”.³⁷

É por isso que Bakunine exalta o “instinto de liberdade”, um termo que parece pretensioso à primeira vista mas que pode ser clarificado com uma expressão

³⁶ Ibid., p. 41.

³⁷ BAKUNINE, Mikhail: *Deus e o Estado*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1976, tradução de Júlio Henriques, pp. 131-132.

complementar:³⁸ *instinto de atrito*, um sentimento que é proporcional à noção de que, se tudo está em movimento, a comunicação e o pensamento através de abstrações e significados fixos não coincidem com o próprio devir da realidade – o *fluxus* é estudado pela ciência ao mesmo tempo que a determina. Com o que foi dito acerca de Feuerbach, a liberdade depende da experiência sensível e histórica dos indivíduos e implica autonomia ética, tomadas de posição e confrontos que são naturais ao seu exercício. A verdadeira fantasia utópica é confundir *harmonia libertária* com *ausência de atrito*. Há anarquistas que chegaram ao absurdo por se quererem subtrair do atrito do mundo, como é o caso de Cafiero, um “agitador anarquista” cujo “zelo conspirador da sua juventude se transformou numa mania psicopática da perseguição e o seu igualitarismo romântico num medo patético de que estivesse consumindo mais do que lhe cabia do brilho do sol”.³⁹

O verdadeiro libertário reconhece o *fluxus* de modo a que até ele próprio enquanto “centro” seja questionado, isto é, que até a sua “essência” seja posta em causa: se é fugidia e flutuante como o *fluxus*, muito dificilmente um sistema representativo estático funcionará para mediar os seus interesses com os do colectivo, ou seja, muito dificilmente se atingirá uma abstracção sob a forma de uma “vontade universal” que erradique o atrito resultante dos conflitos de interesses individuais. É neste sentido que Bakunine afirma que “a liberdade de outrem, longe de ser um limite ou a negação da minha liberdade, é, pelo contrário, a sua condição necessária e a sua confirmação”⁴⁰ e que “a uniformidade é a morte, a diversidade é a vida”.⁴¹ Estas frases tanto demonstram a sua leitura histórica anti-teleológica como sugerem que a soberania de um partido de vanguarda uniformizador é mortal. Apenas através da ilusão, da insistência dogmática e da coerção é que um conjunto de categorias científicas pode permanecer inalterado ou imposto como estrutura finalizada e legítima. A pretensão de que uma ciência *parcial* é legítima, oficial, suficientemente universal e *imparcial* para governar justamente uma

³⁸ BAMYEH, Mohammed A.: *Anarchy as Order: The History and Future of Civic Humanity*. Maryland: Rowman & Littlefield, 2009, p. 19.

³⁹ JOLL, James: *Anarquistas e Anarquismo*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1977, tradução de Manuel Dias Duarte, p. 138.

⁴⁰ BAKUNINE, Mikhail: *Deus e o Estado*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1976, tradução de Júlio Henriques, p. 21.

⁴¹ BAKUNINE, Mikhail apud ARVON, Henri: *Bakunine*. Lisboa: Editorial Estúdios Cor, 1971, tradução de Franco de Sousa, p. 193.

comunidade é vista por Bakunine como um logro e um ataque à liberdade humana. A centralização e a ideia de monopólio da razão, a única coisa que legitima o monopólio da coerção em processos democráticos, é identificado por Bakunine como despotismo: “Na sua organização actual, monopolistas da ciência que, como tais, se mantêm fora da vida social, os sábios formam certamente uma casta à parte”, análoga à “casta dos sacerdotes”, cuja divindade transcendental é a “abstracção científica” e “as individualidades vivas e reais são as suas vítimas, sendo eles os imoladores consagrados e com patente”.⁴²

Visto a filosofia mostrar a fragilidade epistemológica por trás das inúmeras assunções científicas e políticas que se fazem historicamente, *impor* um sistema de representação irrevogável com a pretensão de governar e coagir é visto pelos anarquistas como ilegítimo. O que o anarquismo rejeita são individualidades fugitivas com pretensões à eternidade e à universalidade – à soberania –, o que contrasta com uma ideia de liberdade universal e humana que comporta as liberdades parciais. No entanto, reconhece que estas liberdades parciais exercem dominação sobre as restantes assim que se apresentam como liberdades universais, isto é, quando são exercidas, não em nome da experiência sensível e concreta, isto é, da necessidade real e material dos indivíduos visados, mas de abstracções – incluindo os desejos “individualistas” e derradeiros que devem ser levados a cabo custe o que custar, isto é, ignorando toda e qualquer particularidade concreta. O Estado apresenta pretensões eternas que se manifestam no seu movimento uniformizador e conquistador, onde “ignora o direito de tudo aquilo que, não sendo ele próprio, se encontra fora de si mesmo”, o que faz com que seja visto por Bakunine como a “negação da humanidade”.⁴³

1.5. A anarquia como *fluxus*, o Estado como *stásis*

Se cada indivíduo só pode conhecer a sua liberdade através do seu exercício real e concreto, quer dizer que a ideia de liberdade que lhe é cedida por uma instituição, que diz existir em seu benefício, deve ser vista como mera ilusão, ou melhor, como um

⁴² BAKUNINE, Mikhail: *Deus e o Estado*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1976, tradução de Júlio Henriques, p. 134.

⁴³ Ibid., p. 54.

corpo teórico tão correcto ou incorrecto como tantos outros e, como tal, ilegítimo no que toca à monopolização de meios de coerção para ser imposta sobre as massas. Assim, o Estado, bem como os costumes hierárquicos e representativos da comunidade cultural que lhe delega o seu poder, interpõem-se no caminho do que Bamyeh destacou como característica fundamental da humanidade – a sua “auto-expressividade”.⁴⁴

Até aqui, pode-se afirmar que a visão social dos marxistas consiste numa “ordem imposta” pelo Estado e pelo partido vanguardista, enquanto que a “anarquia”, a visão social dos anarquistas, é, para Bamyeh, não exactamente “caos” mas sim “ordem não-imposta”.⁴⁵ A *oposição* dos anarquistas ao Estado exige um carácter simultaneamente *proposicional* ao delegar-lhes a responsabilidade da alternativa. Porém, latentes e pressupostas nesta mesma oposição, as proposições no sentido da organização social tendem a assumir princípios anti-autoritários, anti-hierárquicos e descentralizadores. Estas alternativas incluem *movimentos centrífugos* que servem para contrariar os *movimentos centrípetos* da “rotulagem” do sistema representativo dominante, de modo a evitar a fixidez destes rótulos e dos estigmas que lhes estão associados.

Bakunine não encara o humano como detentor de uma essência fixa passível de ser extraída e representada com precisão, mas como parte da “Natureza”, uma manifestação do devir com todas as suas propriedades e, como tal, fugaz e transitório. O anarquista russo pergunta: “Possui o homem realmente uma vontade livre?”⁴⁶ Em seguida, responde que a “Natureza”, a “universal solidariedade” caracterizada por uma “causalidade mútua”, “omnipotente” e “eternamente activa” é, “simultaneamente”, “produto e produtor”, ou seja, está implicado que o indivíduo *produzido* pela Natureza é também, de alguma forma, *produtor* de Natureza.⁴⁷ Esta concepção permite uma “influência natural” sobre a sociedade ao mesmo tempo que nega uma “influência privilegiada”: “Cada um é autoridade dirigente e cada um é, por sua vez dirigido. Por

⁴⁴ BAMYEH, Mohammed A.: *Anarchy as Order: The History and Future of Civic Humanity*. Maryland: Rowman & Littlefield, 2009, p. 31.

⁴⁵ Ibid., p. 27.

⁴⁶ BAKUNINE, Mikhail apud ARVON, Henri: *Bakunine*. Lisboa: Editorial Estúdios Cor, 1971, tradução de Franco de Sousa, p. 215.

⁴⁷ Ibid., p. 216.

consequente, não há autoridade fixa e constante; o que há é uma mudança contínua de autoridade e de subordinação mútuas, passageiras e, sobretudo, voluntárias.”⁴⁸

Não admitindo um *sentido único* (no duplo sentido da expressão) para o mundo, as questões do anarquismo são menos acerca do que o mundo *é* e mais acerca de *como funciona*, ou como diria Jesse Cohn em releitura de Deleuze, “*Que forças o dominam?*”, uma questão ética “acerca da qualidade do desejo ou vontade de poder actualmente investido no objecto”.⁴⁹ Ao questionar-se acerca do que será um melhor ou pior funcionamento do mundo, o anarquismo infere um sistema valorativo para a ética e, como será mostrado adiante, para a estética. A conclusão do anarquismo relativamente a este ponto assume a forma geral em que *o melhor funcionamento do mundo é aquele em que estão reunidas e maximizadas as condições para o questionamento e usufruto desse mesmo funcionamento*. Esta concepção abala as dicotomias entre prazer e trabalho, entre arte e vida, ao exigir, por necessidade e em alternativa, um jogo livre. No entanto, para garantir a liberdade do jogo, que nunca será *absoluta*, são necessárias regras, mas à falta de justificação para as mesmas, ou melhor, à falta de alicerces ontológicos para se imporem e universalizarem regras coercivamente, é necessária a constante negociação e o fluxo de ideias e opiniões. O próprio questionamento e negociação das regras é a derradeira regra do jogo tal como é visto pelos anarquistas, até que se provem excepções legítimas à mesma, ou melhor, os limites do conhecimento e da acção.

O “espaço social” da anarquia é constituído, nas palavras de Bamyeh, por “dinamismo vivo, interacção, negociação e fluxo, um espaço a que se pode contrastar o mundo rígido de sistemas – isto é, instituições (mais importantemente o Estado) que afirmam estar no lugar de, incorporar e representar tal mundo vivente em modos estáveis, burocráticos e normativos [*standard*]”.⁵⁰ Só a anarquia pode comportar o grau de *autonomia ética* que Bakunine e outros libertários defendem. Através da ordem imposta pelo Estado, nunca a humanidade poderá atingir liberdade, justiça ou solidariedade que não seja alienada, pois a razão estatal, segundo Bamyeh, opera precisamente através de uma lógica alienadora: “uma certa hierarquia, aceite porque é

⁴⁸ BAKUNINE, Mikhail: *Deus e o Estado*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1976, tradução de Júlio Henriques, p. 105.

⁴⁹ COHN, Jesse: *Anarchism and the Crisis of Representation: Hermeneutics, Aesthetics, Politics*. Selinsgrove: Susquehanna University Press, 2006, p. 33.

⁵⁰ BAMYEH, Mohammed A.: *Anarchy as Order: The History and Future of Civic Humanity*. Maryland: Rowman & Littlefield, 2009, p. 33.

sentida como orgânica, livremente negociável ou útil como autoridade prática, procura entricheirar-se na forma de Estado para assim se tornar mais estável”, embora esta estabilidade implique, por necessidade, que a vida social se “torne menos orgânica, menos transitória, menos negociável – por outras palavras, *alienada* do fluxo, transigência ou flexibilidade da vida associativa sob a qual governa”.⁵¹ O Estado, como defensor máximo desta *estagnação*, deve então ser abolido por estender o seu movimento totalizador a todos os indivíduos, rotulando-os e instrumentalizando-os no seu discurso cujo propósito é o da captura total.

Se se aceitar a definição de Cohn do anarquismo como, em primeiro lugar, “uma oposição moral a todas as formas de dominação e hierarquia” e, em segundo, como “uma preocupação especial com a coerência entre meios e fins”, tendo em conta as representações e abstracções da *stásis*, perceber-se-á porque o autor referiu Julia Kristeva para dizer que “um anarquismo que falha em criticar a representação simbólica, bem como a política, falha em constituir-se como verdadeiramente anti-autoritário.”⁵² Estas premissas implicam a reunião e maximização das condições necessárias para o questionamento e usufruto do devir da realidade que o Estado, a ciência, a arte e os códigos da moralidade parecem determinar incisivamente.

⁵¹ Ibid., p. 73.

⁵² COHN, Jesse: *Anarchism and the Crisis of Representation: Hermeneutics, Aesthetics, Politics*. Selinsgrove: Susquehanna University Press, 2006, pp. 14, 21.

Parte II: Colisões e Ruínas

2.1. A construção social da realidade

O *fluxus* é anterior à *stásis* com que é interpretado sob a forma da linguagem e do pensamento. A *stásis*, o conjunto de abstrações produzidas a partir dos factos materiais, isto é, de ideias gerais que visam a captura e a inteligibilidade do objecto em questão, seja este a identidade de um indivíduo, a identidade de um povo, o significado profundo da humanidade em geral ou da própria realidade, envolve uma dissimulação sempre latente que passa pelo facto de transmitir a ilusão de que houve um acesso privilegiado ao *númeno* e de se ter eludido a imprecisão dos sentidos e da apreensão cognitiva. O mesmo é dizer que houve um acesso privilegiado ao significado e justificação das coisas, ou seja, ao conjunto de qualidades fixas e intrínsecas que explicam o porquê da coisa ser como é, além de que (o que agrava a dissimulação) estas características são representáveis sob formas finalizadas e suficientemente sólidas para se prescreverem fórmulas emancipatórias.

Se o anarquismo partisse da pressuposição de ter encontrado o conjunto de qualidades intrínsecas ao humano e de considerar que estas são reprimidas pelo Estado ou por Deus, seria legítimo condená-lo como essencialista e, logo, descendente feuerbachiano, humanista e herdeiro do pensamento metafísico e religioso. É precisamente isso que Saul Newman, como muitos outros académicos, faz em *From Bakunin to Lacan: Anti-authoritarianism and the dislocation of power*.

Em leitura de Nietzsche, Newman afirma que “a guerra é a realidade: a luta sombria, túrgida e violenta de forças silenciosas; o conflito da multitude de representações que são precariamente mantidas em xeque por noções como essência humana, moralidade, racionalidade e lei natural”.⁵³ Esta concepção de *sociedade como guerra*, ao contrário do que o próprio Newman afirma, é compatível com a negociação, transigência e *discórdia* que caracteriza a anarquia de Bakunine. Se a realidade social passa por um “conflito de representações”, quer dizer que passa também pelo

⁵³ NEWMAN, Saul: *From Bakunin to Lacan: Anti-authoritarianism and the dislocation of power*. Oxford: Lexington Books, 2001, p. 51.

antagonismo resultante das suas interpretações, significados e justificações, o que implica que uma representação fixa é resultado de um jogo de poder e, em certa medida, de dominação e autoritarismo.

O que levou Newman a seguir Nietzsche e a criticar negativamente o anarquismo foi o facto de ambos o reduzirem a uma filosofia em que “a essência humana é tida como moral onde o poder é imoral, natural onde o poder é artificial, pura onde o poder é impuro”, ou seja, uma filosofia estagnada pelo “ressentimento”.⁵⁴ Esta caracterização só surge quando se confunde a *descentralização* de poder preconizada pelo anarquismo com a sua total *erradicação* e quando se assume que defende uma visão “essencialista” da humanidade, uma visão que contradiz Bakunine em diversos pontos.

Na sua *Confissão* (1851) ao czar Nicolau I, Bakunine relaciona a decadência da Europa do seu tempo com uma vaga de “impotência” nas camadas superiores da hierarquia social, o que implica que a ausência de poder não se traduz necessariamente em liberdade ou prosperidade social.⁵⁵ Concomitantemente, Bakunine afirma que a “unidade” social que defende nasce apenas “no seio das livres e várias manifestações da vida, exprimindo-se pela luta: é o equilíbrio e a harmonia de todas as forças vivas”, o que se traduz numa *mútua imposição* e sugere uma visão específica da *sociedade como guerra*.⁵⁶ Quando afirma que em anarquia umas vezes se é “dirigido” e outras vezes se é “dirigente”, não será que se refere a um “conflito de representações”, isto é, de interpretações acerca deste ou daquele assunto que, por serem imperfeitas, necessitam de intercomplementariedade, voluntarismo e rotação de autoridade para que não haja uma quebra dessa mútua “auto-expressividade”? O reconhecimento do *fluxus* e a suspicácia em relação ao carácter rígido e imutável das representações, como foi mostrado na parte anterior, faz com que uma ideia de “essência humana” fixa, imutável e passível de ser rotulada em todas as “individualidades fugitivas e passageiras” seja comprometida, o que leva Bakunine a afirmar que cada indivíduo é apenas “materialmente determinado”:

⁵⁴ Ibid., p. 48.

⁵⁵ BAKUNINE, Mikhail: *Confissão*. Lisboa: Editora Arcádia, 1975, tradução de Elisa Teixeira Pinto, p. 58.

⁵⁶ BAKUNINE, Mikhail apud ARVON, Henri: *Bakunine*. Lisboa: Editorial Estúdios Cor, 1971, tradução de Franco de Sousa, p. 193.

“Além disso, cada homem traz, ao nascer, em graus diferentes, não ideais e sentimentos inatos, como pretendem os idealistas, mas a capacidade simultaneamente material e formal de sentir, de pensar, de falar e de querer. Só traz consigo a faculdade de formar e desenvolver ideias e, como acabo de dizer, um poder de actividade completamente formal, sem qualquer conteúdo. Ora, quem lhe fornece o seu primeiro conteúdo? É a sociedade.”⁵⁷

O ser humano, portanto, não tem uma tendência inata para a justiça, para a liberdade ou para a solidariedade cedida por uma “essência”; todas estas noções constituem o património cultural da sociedade onde se insere, o que implica que a “anarquia” não é um retorno a um estado natural onde, supostamente, a “essência humana” se desenvolveria livremente sem a interferência do poder “artificial” e “impuro”. Dito isto, não é a “essência humana” que permite a “unidade” social e a harmonia, mas sim uma configuração fisiológica e psíquica dos indivíduos, que lhes permite comunicar e, através do fluxo de opiniões, concordar ou discordar tanto acerca do que os une como do que os separa – a anarquia é *construída* socialmente, aí reside a sua “artificialidade”. Esta *construção* ou *criação colectiva* implica a possibilidade de uma *experiência estética*, onde o membro da comunidade tanto é agente criador como contemplador. Porém, a mera visão estética não é garantia para a liberdade, pois nos assuntos da sociedade, isto é, na criação dos costumes e instituições sociais, através dos quais se processa a identificação recíproca, a interacção, a negociação e as relações de produção, não chega pensar no que *pode* ser feito, pois quando se trata de superar a necessidade e garantir os meios básicos de subsistência, o questionamento tem necessariamente que passar pelo que *deve* ser feito.

Em suma, a anarquia bakuniniana reconhece a *sociedade como guerra*: ao constatar o “conflito da multitude de representações” e a forma como o resultado deste tende a ser reificado, Bakunine defende a ausência de soberania artificial para que esta “luta” se processe “justamente”, isto é, livre da imposição de uma representação derradeira que quebre o fluxo de reciprocidade e livre auto-expressão. Não se trata de uma recusa de todo e qualquer poder, mas apenas daquele que se afirma como privilegiado e que, como tal, não participa de igual modo nessa luta de representações. Esta soberania representativa descritivo-prescritiva não faz mais do que apresentar um

⁵⁷ BAKUNINE, Mikhail: *Deus e o Estado*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1976, tradução de Júlio Henriques, p. 27.

significado fechado da ideia de “humanidade” que canaliza todo o *fluxus* social no sentido da realização teleológica dessa mesma abstracção e o reduz aos seus termos. Neste sentido, a criação de uma sociedade previamente planeada, marca tanto do socialismo utópico como do científico, é *menos livre esteticamente*, pois obedece a um *telos* pré-determinado e idealizado – uma “unidade narrativa banal” que preenche o horizonte de possibilidades que, de outro modo, estaria repleto do maravilhoso e da emoção que só a incerteza e a imprevisibilidade podem garantir.⁵⁸ De acordo com Bamyeh, o terror do futuro incerto para a humanidade leva as estruturas soberanas a adotar a violência e a coerção para o cumprimento dos seus sistemas e programas fixos, ao invés da persuasão e da argumentação:

“Se é o resultado que interessa a todo o custo, geralmente ver-se-á que o que o garante é recorrer ou apelar a instituições de poder e de coerção – isto é, aquelas que conseguem prometer um resultado. Mas se o que é mais importante é a auto-descoberta da humanidade e se essa auto-descoberta depende da própria acção da humanidade no mundo, então o que temos em mãos é um processo que não pode ser predito. E precisamente porque não é predito também não é desprovido de significado.”⁵⁹

Do mesmo modo, o que define a “humanidade”, para Bakunine, é o que ela é *concretamente*, o que faz com que o seu significado esteja em perpétua mutação e inteiramente dependente da soma das suas “individualidades”, tanto ao nível do exercício como da interpretação, o que se traduz numa *autoridade fluida* ou “prática” em oposição à autoridade fixa ou “absoluta”.⁶⁰ O mesmo é dizer que nunca se dará a monopolização da interpretação da “humanidade” e que, logo, nunca se esgotará a multiplicidade indeterminável de *significados* possíveis e criados na experiência quotidiana sob a forma de uma “essência”. No entanto, se se pensar que a “ausência de essência” é, para Cohn, “ela própria um tipo de essência, uma verdade que permanece

⁵⁸ COHN, Jesse: *Anarchism and the Crisis of Representation: Hermeneutics, Aesthetics, Politics*. Selinsgrove: Susquehanna University Press, 2006, p. 50.

⁵⁹ BAMYEH, Mohammed A.: *Anarchy as Order: The History and Future of Civic Humanity*. Maryland: Rowman & Littlefield, 2009, p. 35.

⁶⁰ Ibid., p. 50.

sempre igual e em todo o caso”, surge o que se pode chamar de *dogma do anti-dogma*.⁶¹ Ainda assim, este paradoxo é conforme à regra principal do jogo da vida em sociedade anárquica – o questionamento das regras desse mesmo jogo. Para John P. Clark, em termos hegelianos, uma ontologia social *anárquica* é a “antítese” de uma ontologia social *essencialista*, pois a comunidade livre “é *substancialidade ética* dinâmica, auto-reveladora, desprovida de qualquer *substância metafísica* subjacente”.⁶²

2.2. O dogma do anti-dogma e o “nada criativo”

Depois de descurar estes elementos do pensamento bakuniniano, Newman aprofunda a filosofia de Max Stirner, Jovem Hegeliano, incidindo sobre o seu texto *Der Einzige und sein Eigentum* [*O Único e a sua Propriedade*] de 1845 para prosseguir a sua crítica anti-essencialista do poder. Stirner critica Feuerbach na medida em que este, embora tenha rompido em certa medida com a metafísica de Hegel, não foi suficientemente radical na sua crítica. Ao substituir o “universal concreto” do último pelo conceito de “essência humana”, como foi visto anteriormente, Feuerbach insistiu que o caminho para a libertação passava pela realização desse ideal na experiência sensível e histórica. Porém, para Stirner, a ideia de “essência humana” não passa de uma abstracção, de uma reconfiguração do pensamento metafísico e idealista de origem cristã.

Em concordância, segundo Peter Marshall, Stirner recusa-se a substituir o “universal concreto” de Hegel pelo conceito de “humanidade” de Feuerbach ou pela “sociedade sem classes” de Marx, preferindo depositar a sua ontologia na “realidade do indivíduo concreto”, isto é, no processo “único” que existe através de “uma série de eus”.⁶³ Relativamente ao último ponto, o dadaísta Hugo Ball afirma que o indivíduo é *fluxus* irredutível e que, por isso, “tem muitos Egos, tal como a cebola tem muitas peles.

⁶¹ COHN, Jesse: *Anarchism and the Crisis of Representation: Hermeneutics, Aesthetics, Politics*. Selinsgrove: Susquehanna University Press, 2006, p. 23.

⁶² CLARK, John P.: *The Impossible Community: Realizing Communitarian Anarchism*. Londres: Bloomsbury Publishing, 2013, p. 5.

⁶³ MARSHALL, Peter: *Demanding the Impossible: A History of Anarchism*. Londres: Harper Perennial, 2008, p. 224.

A questão não é mais ou menos um Ego. O centro ainda é feito de peles”.⁶⁴ As “peles da cebola” são a metáfora das essências e abstracções identitárias, das ideias de *si* do indivíduo, mas o que ele é verdadeiramente pertence ao domínio do inefável e do inatingível – o “centro da cebola”.

Stirner *aproxima-se* do vácuo niilista ao criticar e, eventualmente, destruir, num gesto de “anti-intelectualismo”, os ideais, as categorias e os universais que compõem a estrutura do pensamento, da filosofia e da religião e chega a desfazer até a mais abstracta noção de humanidade.⁶⁵ Porém, não sucumbe plenamente ao niilismo, pois defende a existência de um cerne ontológico, o derradeiro valor por onde se medem todos os outros e que assume a forma do *dogma do anti-dogma* de forma aparentemente anti-metafísica e materialista. Relacionando-o com Nietzsche, John Carroll afirma que “as essências, o comunicável, a dimensão socialmente mediada do carácter individual, pertencem à segunda ordem da realidade”, pois “atrás delas reside uma força inconsciente, irreduzível, nunca realizável ou compreensível, uma coerência inviolável: o *individuum*”.⁶⁶ Stirner, continua o autor, “ilustra como o ego individual, cujo fundamento ontológico é simplesmente a auto-reflexão de que existe, fica agrilhado assim que se subordina a qualidades e essências”, ou seja, o “Único” [*Einzige*] vem à consciência sob condições sociais e existenciais alienantes.⁶⁷

A crítica da representação stirneriana foca-se neste aspecto: ao rejeitar a legitimidade de toda e qualquer ideia geral, Stirner valoriza o comportamento daqueles que agem *em nome de si mesmos* em detrimento daqueles que agem *em nome de outrem*, o que implica um movimento anti-representacionista. Só o “indivíduo concreto” é imediato, apesar de irreduzível, e por isso o único alicerce ontológico na base de uma ideia stirneriana de *direito*. Assim, tal como Bakunine, Stirner dá primazia à existência em detrimento da essência, o que corrobora o ponto referido por Bamyeh: a “auto-expressividade” como característica fundamental da humanidade, “no sentido em que

⁶⁴ BALL, Hugo apud COHN, Jesse: *Anarchism and the Crisis of Representation: Hermeneutics, Aesthetics, Politics*. Selinsgrove: Susquehanna University Press, 2006, p. 126.

⁶⁵ WOODCOCK, George: *Anarchism*. Middlesex: Penguin Books, 1963, p. 92.

⁶⁶ CARROLL, John: *Break Out from the Crystal Palace. The anarcho-psychological critique: Stirner, Nietzsche, Dostoevsky*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1974, p. 39.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 21.

não está pré-determinada por uma essência predita na sua história de evolução”.⁶⁸ Porém, enquanto que, para Bakunine, como foi visto no capítulo anterior, a sociedade é *garantia* da liberdade individual, para Stirner é *obstáculo* e, em última instância, seu mero *recurso*.

O conceito stirneriano de “nada criativo” enquadra de modo singular esta “auto-expressividade” e o *dogma do anti-dogma*. Assim que se questiona acerca da sua própria existência, o indivíduo stirneriano, através do seu solipsismo “anti-metafísico”, constata o ser corpóreo de onde surge a pergunta e apropria-se do seu corpo e da linguagem para se definir como “eu”, o que faz com que o início da “individualidade” seja indistinguível da noção de “propriedade”. Em concordância, Carroll afirma: “Certamente que o 'eu sou!' também é dogmático, mas para Stirner [é] o único dogma que não é *alienante* e que não faz do ser outra coisa que não ele próprio.”⁶⁹ O “Único” não tem identidade fixa e, logo, não é coisa alguma (é “nada”), mas o sentimento de que existe, a sua auto-constatação, coincide com a sua auto-criação (é “criativo”): “Não sou coisa alguma no sentido do vazio, mas sou o nada criativo, o nada de onde eu, como criador, crio tudo.”⁷⁰ Logo, pode-se dizer que o anarquismo de Stirner implica um modo de existência *a partir* de uma epistemologia niilista, embora a supere através da exaltação da subjectividade do indivíduo como expressão vital e concreta do devir.

O *dogma do anti-dogma* diz respeito a isto: a *certeza* de que existe como “indivíduo concreto” e imediato, anterior a todos os rótulos, implica a dissolução de todas as representações que, devido à sua fixidez, não conseguem capturar o *fluxus* anárquico que compõe o cerne do indivíduo; a alienação ocorre aquando desta definição e racionalização, pois, nas palavras de John Moore, “o ser emerge de uma condição de inefabilidade para dentro de um mundo de linguagem”.⁷¹ Segundo Eugene Holland, “a repressão, na visão de Lacan, é baseada na incompatibilidade entre a natureza substancial do corpo e das pulsões corporais, por um lado, e a natureza diferencial da

⁶⁸ BAMYEH, Mohammed A.: *Anarchy as Order: The History and Future of Civic Humanity*. Maryland: Rowman & Littlefield, 2009, p. 31.

⁶⁹ CARROLL, John: *Break Out from the Crystal Palace. The anarcho-psychological critique: Stirner, Nietzsche, Dostoevsky*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1974, p. 40.

⁷⁰ STIRNER, Max: *The Ego and its Own*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, tradução do alemão para o inglês de Steven Tracy Byington e David Leopold (ed.), p. 7.

⁷¹ MOORE, John: “Lived poetry: Stirner, anarchy, subjectivity and the art of living” in PURKIS, Jonathan; BOWEN, James (eds.): *Changing anarchism: Anarchist theory and practice in a global age*. Manchester: Manchester University Press, 2004, p. 61.

linguagem como sistema significante e de consciência, por outro”, o que implica que “o ser e o significado não interagem nem convergem” e que “a linguagem humana falha em representar o corpo humano”.⁷² Porém, Moore afirma que o indivíduo de Stirner não sucumbe inteiramente à dominação das representações que lhe são cedidas pela comunicação em sociedade e que ele próprio apropria, isto é, não se torna num ser dividido de modo lacaniano entre o que realmente é (significado) e a forma como é representado (significante), “porque a sua identidade não é totalmente definida pela linguagem, mas permanece enraizada no nada criativo de onde brota”.⁷³

No texto “Arte e Religião”, Stirner afirma que o indivíduo tem o “pressentimento” de um “além” que o divide entre o que é e “o outro que ele deverá tornar-se”, um assombro religioso que cria as condições necessárias para o acontecer da *arte alienada*:

“A arte cria a divisão opondo o homem ao seu ideal, mas a visão do ideal que perdura até ser reabsorvido e reassimilado pelo olhar que mantém firmemente o seu desejo, chama-se religião. Como esta é contemplação, precisa portanto de uma forma ou de um objecto para se opor, e o homem como ser religioso vai relacionar-se com o ideal manifestado pela criação artística; ele considera como um objecto o seu segundo eu exteriorizado.”⁷⁴

Por outras palavras, este pensamento religioso leva os indivíduos a projectar “eus” idealizados e a conformarem-se aos mesmos, o que corresponde aos movimentos centrífugos e centrípetos respectivamente. Se o ego existe *concretamente* na sua forma corpórea e configuração material, isto é, *antes* das projecções/centrifugações de valores e sob a forma de “nada criativo”, está pressuposta uma imediatez e uma plenitude na própria vida do sujeito; não está alienado *per si*, mas o facto de *se julgar alienado* de uma essência ou de um ideal que deve cumprir, isto é, de não ser ele próprio *verdadeiro*, é o que está na base da alienação como Stirner a identifica: “Que absurdidade é fingir

⁷² HOLLAND, Eugene: *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus: Introduction to Schizoanalysis*. Londres: Routledge, 1999, p. 30.

⁷³ MOORE, John: “Lived poetry: Stirner, anarchy, subjectivity and the art of living” in PURKIS, Jonathan; BOWEN, James (eds.): *Changing anarchism: Anarchist theory and practice in a global age*. Manchester: Manchester University Press, 2004, p. 63.

⁷⁴ STIRNER, Max: *Textos Dispersos*. Lisboa: Via Editora, 1979, tradução de José Bragança de Miranda, pp. 97-98.

que os homens são [o] 'outro' e tentar convencê-los de que o seu desejo mais profundo é tornarem-se 'neles próprios' de novo! Cada homem está lá totalmente a cada instante.”⁷⁵

2.3. O caos como morada íntima do criador

Stirner parece referir-se à alienação fundamentalmente moral ou essencialista, o que justifica a sua negligência em relação às relações de produção: se as classes sociais forem vistas como agrupamentos de indivíduos concretos e de existência corpórea cuja acção é materialmente determinante sobre a realidade, a ideia de “alienação laboral” é negada, pois ao ser uma abstracção, a própria noção de “trabalho” não tem concretude para ser abstractizada pelo processo de comodificação. Quanto a este ponto, Stirner sugere a insurreição da mente: “Se o *trabalho* se tornar *livre*, o Estado está perdido.”⁷⁶

Carroll destaca o antagonismo entre Marx e Stirner relativamente a Rafael, pintor da Renascença Italiana: enquanto Marx afirma que “até no caso do artista” a sua “unicidade é determinada socialmente”, pois “Rafael estava dependente da natureza da divisão do trabalho da Roma do seu dia, da procura pela pintura, tanto em termos de quantidade como de gosto e, ao nível mais mundano, do número de assistentes para ajudar na própria pintura”, Stirner defende a sua singularidade ao afirmar que “qualquer homem de talento raro é reconhecido como tal por virtude da sua originalidade, da sua unicidade, apesar de poder estar precariamente dependente do ambiente que o suporta”, ou melhor, o artista “nunca é o produto previsível de um ambiente planeado”.⁷⁷ Enquanto Marx incorre num “reducionismo económico” e Stirner num “psicológico”, a crítica do último contribui de forma singular para o apuramento das condições para a “auto-expressividade” humana:

“Ao ignorar o que é, virtualmente, todo o domínio da psicologia, [...] Marx negligenciou a capacidade do indivíduo de crescer e amadurecer, de dominar o seu

⁷⁵ STIRNER, Max apud COHN, Jesse: *Anarchism and the Crisis of Representation: Hermeneutics, Aesthetics, Politics*. Selinsgrove: Susquehanna University Press, 2006, p. 123.

⁷⁶ STIRNER, Max: *The Ego and its Own*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, tradução do alemão para o inglês de Steven Tracy Byington e David Leopold (ed.), p. 105.

⁷⁷ CARROLL, John: *Break Out from the Crystal Palace. The anarcho-psychological critique: Stirner, Nietzsche, Dostoevsky*. Londres: Routledge & Kegan Paul. 1974, pp. 75-76, 83.

ambiente apesar dos seus constrangimentos, de aprender no meio da necessidade e realmente em chamar isto de liberdade. A análise de Marx está então limitada ao seu alcance prescritivo: não esgota os caminhos disponíveis para a redenção.”⁷⁸

Se a dominação, na perspectiva stirneriana, só existe no solipsismo do indivíduo, basta aniquilar as ideias que o escravizam, isto é, reduzi-las ao “nada criativo” para que a dominação desapareça, seja a de origem estatal, económica, simbólica, religiosa ou psicológica: “*Hierarquia é a dominação do pensamento, dominação da mente!*”⁷⁹ Ao anular *todas* as suas ideias e a própria *ideia de si*, o indivíduo confronta apenas uma *forma* que resiste à determinação, o “nada criativo”. O mesmo é dizer que remanesce a pura qualidade *estética* da experiência imediata da realidade, se se fizer notar que a etimologia da palavra *aisthesis*, do grego clássico, está relacionada com o conhecimento sensorial-perceptual, em oposição ao conhecimento conceptual e racional da *noesis*. A partir deste momento, o indivíduo pode ver o mundo do ponto de vista da eternidade, *sub specie aeternitatis*.

Para Ludwig Wittgenstein, em *Cadernos 1914-1916*, “o modo habitual de observação vê os objectos como que a partir do seu meio”, enquanto “a consideração *sub specie aeternitatis*, a partir de fora”.⁸⁰ O “nada criativo” cria *tudo a partir de si mesmo*, ou seja, está implicado que, no seu solipsismo, o sujeito *está fora do mundo, na morada íntima* de onde contempla a rede complexa de relações entre os seus fenómenos e pensa – ou, como diz Stirner, *cria* – as próprias relações ao constatar-las e ao representá-las, ao atribuir significantes que estão no lugar dos significados. Porém, esta rede semiótica é uma herança do processo de comunicação e que constitui em, grande parte, o património cultural que preenche as faculdades formais e materiais de pensar, falar e sentir de que fala Bakunine. O mais importante é recordar que nesse conteúdo estão também as relações semióticas relativas à identidade do indivíduo, as mesmas que descrevem e prescrevem o seu comportamento *pelo facto* da avaliação da razão se alargar à execução da mesma no exercício da liberdade. Sem uma verdade ou justificação que a sustente, a rede relacional aparenta ser “caos”, o que muitas vezes é

⁷⁸ Ibid., p. 82.

⁷⁹ STIRNER, Max: *The Ego and its Own*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, tradução do alemão para o inglês de Steven Tracy Byington e David Leopold (ed.), p. 68.

⁸⁰ WITTGENSTEIN, Ludwig: *Cadernos 1914-1916*. Lisboa: Edições 70, 2004, tradução de João Tiago Proença, p. 123.

confundido com o “vácuo” que engendra o niilismo, por não ter uma ordem totalizadora que lhe imponha significado ou sentido, mas este, tal como o “nada criativo”, não é vazio, nas palavras de Hakim Bey, mas “caos-come-devir, caos-come-excesso, o derramamento generoso do nada em qualquer coisa”.⁸¹ Tal como o “nada criativo” não é coisa alguma e ao mesmo tempo, é “único”, Wittgenstein afirma que:

“O Eu filosófico não é o homem, não é o corpo humano ou a alma humana com as propriedades psicológicas, mas o sujeito metafísico, o limite (não uma parte) do mundo. O corpo humano, porém, é o *meu* corpo em particular, é uma parte do mundo entre outras partes do mundo, entre animais, plantas, pedras, etc., etc.”⁸²

Contemplar o *fluxus* sem dele exigir um guia, ou melhor, exaltar a ausência de sentido fixo em prol de um *significado fluídico* como guia para a sua vida – eis a filosofia do anarquista. A superação stirneriana do niilismo, neste sentido, parece tocar na de Nietzsche quando o último afirma que “só como *fenómeno estético* é que a existência e o mundo são eternamente justificados”.⁸³ Stirner quer conhecer a realidade, pois é uma condição para a acção do “egoísta” sobre o mundo, mas recusa-se a aceitar as condições objectivas que dele extrai e a aceitar a soberania da *stásis* sobre a vontade derradeira e *imediata* do *fluxus* do “nada criativo”, o que se traduz num subjectivismo radical. Esta “redenção” de que fala Carroll, o resgate das condições materiais e do niilismo, pode ser vista como pré-condição para a “auto-expressividade” humana, uma que não se limita a re-presentar e re-produzir a ideia de “humanidade” implicada nas relações sociais e de produção (condições materiais) nem sucumbe à ausência total de significado (niilismo). É o que possibilita a exploração do desconhecido *dentro* do que é conhecido e o que permite, assim, a criação propriamente dita *versus* a mera reacção.

A aniquilação de todo o pensamento externo ao “Único” reduz o mesmo a um género de pseudo-*tabula rasa* que só não o é em absoluto porque tem, como afirma

⁸¹ BEY, Hakim apud MOORE, John: “Lived poetry: Stirner, anarchy, subjectivity and the art of living” em PURKIS, Jonathan; BOWEN, James (eds.): *Changing anarchism: Anarchist theory and practice in a global age*. Manchester: Manchester University Press, 2004, p. 56.

⁸² WITTGENSTEIN, Ludwig: *Cadernos 1914-1916*. Lisboa: Edições 70, 2004, tradução de João Tiago Proença, pp. 121-122.

⁸³ NIETZSCHE, Friedrich apud MOORE, John: “Attentat Art: Anarchism and Nietzsche's Aesthetics” in MOORE, John; SUNSHINE, Spencer (eds.): *I Am Not a Man, I am Dynamite! Friedrich Nietzsche and the Anarchist Tradition*. Brooklyn: Autonomedia, 2004, p. 129.

Wittgenstein, toda a realidade como “plano de fundo”.⁸⁴ A alienação ou reaccionarismo ocorre quando o indivíduo investe numa noção de *estética* que lhe é externa e que, por isso, não é resultado da sua própria criação; é cúmplice na sua própria escravização quando tenta conformar as suas criações ou práticas a uma ideia pré-estabelecida e soberana que exige uma adequação que não a exceda ou negue. Não obstante, se se seguir este raciocínio ao limite, o indivíduo stirneriano não considera se o que faz se qualifica ou não como “arte”, isto é, se as suas “apropriações” são subsumíveis nessa categoria, pois é o “nada criativo” que é soberano sobre as particularidades que a mesma potencialmente engloba, nunca a própria noção de “arte”. A arte não-ilusória ou não-alienada, portanto, está *projectada sobre o indivíduo – é o próprio indivíduo* –, ou seja, poder-se-ia falar do que Moore chama de “*savoir-vivre*”, um género de “poesia vivida”.⁸⁵ Assim, as possibilidades e combinações criativas são infindáveis e, como tal, uma definição de “arte” em conformidade seria a “actividade criadora do pensamento” apropriada por Dubuffet.⁸⁶ Esta definição elude a linguagem binária da dominação que tenta ocultar a morada íntima do criador e as suas criações sob um manto de categorias, abstracções e ideias gerais e dualistas (*isto é arte, aquilo não é arte; isso é desumano, isto é humano...*).

2.4. A ilusão da liberdade privada

O indivíduo, por um lado, recusa a linguagem descritiva e prescritiva da sociedade; por outro lado, tem que transformá-la e virá-la contra si própria para se insurgir contra a autoridade que o asfixia sob o domínio das representações, rótulos e essências. Esta transformação, segundo Moore, dá-se através de uma “linguagem da

⁸⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig: *Cadernos 1914-1916*. Lisboa: Edições 70, 2004, tradução de João Tiago Proença, p. 123.

⁸⁵ MOORE, John: “Lived poetry: Stirner, anarchy, subjectivity and the art of living” em PURKIS, Jonathan; BOWEN, James (eds.): *Changing anarchism: Anarchist theory and practice in a global age*. Manchester: Manchester University Press, 2004, p. 58.

⁸⁶ DUBUFFET, Jean: *Cultura Asfixiante*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1971, tradução de Serafim Ferreira, p. 71.

poesia” que excede o campo textual e se mistura com a acção e o gesto.⁸⁷ O “nada criativo” interage com o mundo não obstante as suas condições objectivas, com as quais *colide* ao mesmo tempo que revela a sua estrutura e a fragilidade da “verdade” que as sustenta. Se o indivíduo se afirma como criador da realidade, é necessário apurar-se a responsabilidade que lhe é devida, pois se ele próprio se encara como “poesia vivida” quer dizer que dá primazia à estética em detrimento da ética. A seguinte declaração de Laurent Tailhard aponta directamente para o cerne da questão: “O que interessam as vítimas se o gesto é belo? O que interessa a morte de algumas pessoas não identificadas se, através disso, o indivíduo é afirmado?”⁸⁸

A impossibilidade de diálogo entre o indivíduo e o corpo social levou à adopção de uma postura hermética, marginalizada e clandestina que se manifestou tanto no carácter das artes como no surgimento da *propagande par le fait*. A última, que diz respeito a atentados bombistas e assassinatos, era levada a cabo por ser “materialmente” *imediata* contra o Estado e a sociedade que o patrocina e sustenta, isto é, uma manifestação dos desejos dos indivíduos sem a filtragem, repressão ou distorção que a comunicação de uma organização colectiva anarquista ou socialista implicaria. Para Joll, “só a acção violenta se mostraria capaz de pôr a nu não só a desesperada natureza da situação social como a determinação inabalável daqueles que estavam resolvidos a mudá-la.”⁸⁹ A bomba que rebenta contra as paredes de um edifício estatal ou de um café burguês como o do Hotel Terminus (o célebre atentado de Émile Henry) não é mais do que a expressão concreta da *colisão* do que estes terroristas consideravam ser o *fluxus* de desejo espontâneo de liberdade e novidade contra a *stásis* das instituições arcaicas e autoritárias, uma primazia da imediatez face à mediação da representação; as *ruínas* são o testemunho do anti-representacionalismo em acção:

“A violência espontânea e individual, como epítome do 'acto não-utilitário', funcionou como *encarnação* mais do que *representação* dos desejos do indivíduo. Assim, o crítico de arte Félix Fénéon encarregou-se do seu próprio bombardeamento, enquanto que o

⁸⁷ MOORE, John: “Lived poetry: Stirner, anarchy, subjectivity and the art of living” em PURKIS, Jonathan, BOWEN, James (eds.): *Changing anarchism: Anarchist theory and practice in a global age*. Manchester: Manchester University Press, 2004. pp. 58, 62, 65.

⁸⁸ TAILHADE, Laurent apud COHN, Jesse: *Anarchism and the Crisis of Representation: Hermeneutics, Aesthetics, Politics*. Selinsgrove: Susquehanna University Press, 2006, p. 127.

⁸⁹ JOLL, James: *Anarquistas e Anarquismo*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1977, tradução de Manuel Dias Duarte, p. 140.

poeta Pierre Quillard redescobriu a poesia simbolista como 'uma forma eminente de propaganda pelo feito' ao louvar o seu 'poder destrutivo'.”⁹⁰

Como *terrorista da linguagem*, o poeta modernista, cuja identidade é incapturável e irrepresentável devido ao carácter flutuante e fragmentário dos seus desejos, utiliza a poesia e a fragmentação linguística de modo a *estilhaçar* e expôr a estrutura do artifício repressivo da linguagem. Assim, Cohn afirma que o paradigma da poesia do anarco-modernismo é um em que “o texto verdadeiramente subversivo, por muito desprovido que seja de uma tese, consegue uma rebelião mais eficaz por romper as próprias leis do discurso e destruir a própria coerência.”⁹¹ Os simbolistas “viraram costas à vida” e aos seus sistemas representativos num gesto de hermetismo, o que Bernard Lazare (Cohn identificou-o como membro de um grupo parisiense de *art social*) viu como uma tendência para “acabar no pântano místico-decadente”.⁹² Como notou Cohn, “os anarquistas individualistas e os estetas simbolistas concordaram na necessidade de proteger o que Alfred Jarry chamou de 'desordem sagrada do meu espírito' da ameaça de um mundo administrado e dos seus sistemas representacionais racionalistas”.⁹³ O mesmo é dizer que os anarco-modernistas se revoltaram contra a reificação repentina e injustificada do *significado fluídico*, o mesmo que não é racionalizável mas é antes experienciado esteticamente, o que é corroborado por Franco Berardo "Bifo" quando afirma que a poesia é “o retorno da hermenêutica infinita e o retorno do corpo sensível da linguagem”.⁹⁴

A linguagem e a vida social, vistas como violentamente apropriadas ou complacentes com as estruturas ideológicas de poder e dominação, fez com que a *acção*, a comunicabilidade *fora* da linguagem e da sua rigidez de significados, fosse exaltada em detrimento do intelectualismo – a soberania da razão sobre o “nada criativo” que,

⁹⁰ COHN, Jesse: *Anarchism and the Crisis of Representation: Hermeneutics, Aesthetics, Politics*. Selinsgrove: Susquehanna University Press, 2006, p. 127.

⁹¹ Ibid., p. 129.

⁹² COHN, Jesse: “Anarchism, Representation, and Culture” [em linha]. [consultado a 16-02-2014]. Disponível em URL: <<http://www.infoshop.org/pdfs/cohn.pdf>>.

⁹³ COHN, Jesse: *Anarchism and the Crisis of Representation: Hermeneutics, Aesthetics, Politics*. Selinsgrove: Susquehanna University Press, 2006, p. 125.

⁹⁴ BERARDI, Franco: *The Uprising: On Poetry and Finance*. Los Angeles: Semiotext(e), 2012, p. 140.

como tal, é uma forma de dominação psicológica – e que fez com que os parâmetros da coerência, do sentido, da sistematização e da representação fossem trocados pela espontaneidade, pelo aleatório, pelo fragmentário e pela personificação/encarnação. Para Stirner, o indivíduo livre não é o resultado previsível do seu meio, o que se adequa perfeitamente ao “efeito surpresa” dos ataques bombistas e dos assassinatos e se traduz na noção de “crime orgulhoso” que o autor preconizou. Segundo Carroll, “o egoísta usa elementos da estrutura social como adereços no seu acto auto-expressivo. Aqui reside o significado do desafio anti-utilitário e imoralista de Stirner à ordem estabelecida da punição: 'um crime poderoso, imprudente, desavergonhado, inconsciente e orgulhoso'”.⁹⁵

A incomunicabilidade destes actos, por ter a realidade social como pano de fundo, foi imediatamente absorvida na narrativa vigente e virada contra si própria, o que fez com que tanto os anarquistas passassem a ser vistos como “canalhas patologicamente violentos”, como o próprio anarquismo, que agora abraçava a “acção violenta” e negligenciava a “comunicação e a cognição”, viesse a inspirar o “fascismo”.⁹⁶ O filme *Salò o le 120 giornate di Sodoma* de Pasolini põe um grupo de burgueses decadentes a incorrer no puro hedonismo sádico e a afirmar o fascismo como o verdadeiro anarquismo, enquanto a seguinte declaração de Mussolini não deixa dúvidas quanto à influência do último sobre o primeiro:

“Deixem o caminho aberto às forças elementares do indivíduo, pois nenhuma realidade humana existe para além do indivíduo. Apoiaremos tudo o que exalte, amplifique o indivíduo, que lhe dê maior liberdade, maior bem-estar, maior possibilidade de vida; combateremos tudo o que deprime, tudo o que mortifica o indivíduo. Porque é que Stirner não entra na moda de novo?”⁹⁷

É de notar que este tipo de “anarquismo”, que passa por ter um bando de “egoístas” a agir em nome do desejo mais profundo e irrepresentável da liberdade, é

⁹⁵ CARROLL, John: *Break Out from the Crystal Palace. The anarcho-psychological critique: Stirner, Nietzsche, Dostoevsky*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1974, p. 85.

⁹⁶ COHN, Jesse: *Anarchism and the Crisis of Representation: Hermeneutics, Aesthetics, Politics*. Selinsgrove: Susquehanna University Press, 2006, p. 130.

⁹⁷ MUSSOLINI, Benito apud JOLL, James: *Anarquistas e Anarquismo*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1977, tradução de Manuel Dias Duarte, p. 200.

contraditório com o seu próprio anti-representacionalismo. Para Cohn, depois do aumento da paranóia estatal, resultante destes atentados, a sociedade pós-moderna e capitalista parece ter absorvido esta ideia de liberdade individual ao nível da sua privatização e exploração económica: “A decadência é positivamente respeitável e a revolta do ego único contra as massas é um produto do mercado de massas.”⁹⁸ Se os actos terroristas servem de *exemplo a seguir*, porque é que não são, de facto, seguidos pelas massas? Porque é que os restantes indivíduos, ao notarem a absoluta determinação e irreverência dos terroristas, não incorrem no mesmo movimento de aniquilação da hierarquia do pensamento e juntam esforços no sentido da emancipação colectiva? “Os revolucionários”, como notam Deleuze e Guattari, “esquecem-se quase sempre, ou não gostam de reconhecer, que a revolução se quer e se faz, não por dever, mas por desejo”.⁹⁹

⁹⁸ COHN, Jesse: *Anarchism and the Crisis of Representation: Hermeneutics, Aesthetics, Politics*. Selinsgrove: Susquehanna University Press, 2006, p. 131.

⁹⁹ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix: *O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1996, tradução de Joana Moraes Varela e Manuel Maria Carrilho, p. 331.

3.1. A emancipação do desejo

Uma “estética anarquista” que informe a ideia de *estética da liberdade* “deve estar criticamente informada pela forma como desejamos viver, pela forma de vida que desejamos viver”, pois contrariar o desejo implica a negação da liberdade em si.¹⁰⁰ Porém, investigar a forma como desejamos *realmente* viver é o mesmo que investigar a *vontade da realidade*, do *fluxus*, a *tendência* do processo que Deleuze e Guattari, em *O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia*, chamam de “universal produção primária”.¹⁰¹

O que permite enxertar a visão do anarquismo aqui postulada com a “esquizo-análise” de Deleuze e Guattari é que ambos partilham uma “ontologia anárquica”, uma visão do *fluxus* que nega a existência de estruturas e essências a-históricas e entidades transcendentais. É por isso que Holland afirma que “o sujeito da revolução e da história universal” em *O Anti-Édipo* “não é uma classe ou a humanidade 'como um todo', mas o inconsciente genético como força-vital biológica” relacionada com a “vontade de poder” nietzschiana.¹⁰²

Que forças dominam os indivíduos? Aparentemente, as mesmas que dominam a Natureza, pois o que é o organismo vivo e sensível que constitui o indivíduo senão uma configuração “única” da mesma? No livro publicado postumamente como *A Vontade de Poder*, Nietzsche afirma que a “vontade de poder” é um “desejo insaciável de manifestar poder” ou “o emprego e exercício de poder, como impulso criativo”, sendo a vida não mais do que “uma multiplicidade de forças conectada por um modo comum de nutrição” de onde brotam todos os “sentimentos”, “ideias” e “pensamentos”.¹⁰³ Além

¹⁰⁰ COHN, Jesse: *Anarchism and the Crisis of Representation: Hermeneutics, Aesthetics, Politics*. Selinsgrove: Susquehanna University Press, 2006, p. 111.

¹⁰¹ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix: *O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1996, tradução de Joana Moraes Varela e Manuel Maria Carrilho, p. 11.

¹⁰² HOLLAND, Eugene: *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus: Introduction to Schizoanalysis*. Londres: Routledge, 1999. p. 106.

¹⁰³ NIETZSCHE, Friedrich: *The Will to Power*. Nova Iorque: Vintage Books, 1968, tradução para o inglês de Walter Koffman e R. J. Hollingdale, pp. 333, 341-342.

disso, Nietzsche afirma que a “vontade de poder” é evidenciada pelo facto de que “todo o ser vivo faz tudo não para se preservar mas para se tornar *mais*”.¹⁰⁴

A “vontade de poder” é o que subjaz a toda a realidade e o que constitui o seu processo, incluindo o conjunto de desejos e pulsões anterior ao domínio das representações que Stirner não ousou definir para além do termo “nada criativo”. Do mesmo modo, a auto-consciência do indivíduo é efeito da “vontade de poder”, é o resultado da *interpretação natural* da realidade por si própria. “A vontade de poder *interpreta* (é uma questão de interpretação quando um órgão é construído): define limites, determina graus, variações de poder”, pois “meras variações de poder não poderiam sentir-se a si mesmas como tal: tem que haver algo presente que quer crescer e interpretar o valor do que quer que queira crescer”.¹⁰⁵ Porém, a evolução e mutação das formas da natureza e da organização social indicam a possibilidade de que o devir não só quer ser “mais” como quer ser *diferente*.

A psicanálise freudiana defende que o movimento do desejo é essencialmente “repetitivo” por investir em objectos de prazer que outrora foram tidos como tal, o que implica o retorno ao “mesmo” que, por sua vez, afirma uma ideia de “identidade” coincidente.¹⁰⁶ Esta “identidade” é registada no “bloco de escrita místico” [*mystic writing pad*], uma superfície onde são inscritas as “imagens” de satisfação que são investidas pela criança quando não consegue atingir o objecto *real* do seu desejo, o que faz com que o “desejo” seja visto como “falta” ao mesmo tempo que o “princípio de prazer, neste entendimento da repetição, sucumbe à estase, fixação, neurose”.¹⁰⁷

Se considerar o indivíduo como alienado da sua própria “essência” é o mesmo que retirar-lhe o seu potencial criador e reduzi-lo a um ser totalmente determinado, sempre em falta e em reacção, a forma como a representação edipiana apresenta o “desejo” como “falta”, pré-determinado a buscar o que não tem ou o que não é *realmente*, também retira a potencialidade de produção do real ao mesmo, o que se

¹⁰⁴ Ibid. p. 367.

¹⁰⁵ Ibid. p. 342.

¹⁰⁶ HOLLAND, Eugene: *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus: Introduction to Schizoanalysis*. Londres: Routledge, 1999, p. 27.

¹⁰⁷ Ibid. pp. 27-28.

traduz num investimento em “fantasmas”.¹⁰⁸ Pelo contrário, para Deleuze e Guattari, o “desejo” não é “falta” ou “produção de fantasmas” mas constitui a própria “produção do real”, o que faz com que a “falta” surja como *efeito* e não como *causa* do “desejo”:

“Se o desejo produz, produz real. Se o desejo é produtor, só o pode ser a realidade e da realidade. O desejo é esse conjunto de *sínteses passivas* que maquinam os objectos parciais, os fluxos e os corpos, e que funcionam como unidades de produção. O real resulta disso, é o resultado das sínteses passivas do desejo como autoprodução do inconsciente. Ao desejo não falta nada, não lhe falta o seu objecto. É antes o sujeito que falta ao desejo, ou o desejo que não tem sujeito fixo; é sempre a repressão que cria o sujeito fixo. [...] O ser objectivo do desejo é o Real em si mesmo.”¹⁰⁹

O facto de ser o “sujeito” que falta ao “desejo” e não o “objecto” que falta ao último aponta para a ontologia anárquica da “esquizo-análise”. O “nada criativo” está de fora do *fluxus* de que é constituído corporeamente, fora do mundo no sentido wittgensteiniano, tal como o “próprio sujeito”, no esquema da “esquizo-análise”, “não está no centro, ocupado pela máquina, mas nos contornos, sem identidade fixa, sempre descentrado, *concluído* dos estados por que passa”.¹¹⁰ Por outras palavras, o indivíduo está lá a todo o instante, “concluído”, por nunca ter a sua “natureza” alienada. Tal como a individualidade stirneriana é indistinguível da propriedade, o sujeito da esquizo-análise também se constata *retrospectivamente*, isto é, apropriando-se dos produtos dos processos do desejo:

“Aqui [na síntese conjuntiva de consumo], o sujeito, de facto, só surge na apropriação de consumo e no reconhecimento da consumação dos resultados da produção desejante, embora tenda a construir-se a si próprio como entidade autónoma capaz de tomar posse dos produtos dos processos que, de facto, o constituem. O reconhecimento de que ‘eles

¹⁰⁸ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix: *O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1996, tradução de Joana Moraes Varela e Manuel Maria Carrilho, p. 30.

¹⁰⁹ Ibid., p. 31.

¹¹⁰ Ibid., p. 25.

são eu!’ (no sentido em que o meu eu deriva dos mesmos) sucumbe à afirmação de que ‘eles são meus!’ (eles pertencem-me).”¹¹¹

O que está implicado em *O Anti-Édipo* é que o “desejo” não é reactivo nem idealista, mas sim fundamentalmente criativo e materialista. Esta concepção é fundamental para complementar uma ideia de anarquismo contrária à ideia de ressentimento e de negação de poder e atrito, pois afirma que o “significado” não reside no “desejo” ou no *fluxus* como um código a ser decifrado, mas que o último, ao produzir o social através dos seus impulsos criativos, produz também os significantes e os significados.

3.2. Dinâmicas anárquicas do desejo

O “nada criativo” é efeito das dinâmicas do desejo. O que lhe subjaz e que não é acessível através da razão mas sim através da *aisthesis*, nas palavras de Jacques Donzelot, é “o inconsciente, um órfão, auto-produzido, anarquista e ateu, cíclico, envolvente na sua própria experiência da morte, [que] torna o devir em algo que não pára e nunca pára de ocorrer”.¹¹² O “desejo” não é “falta”, não tem o seu objecto fora do mundo, pois é a própria auto-produção que o constitui como processo que “faz correr, corre e corta” o *fluxus* do devir.¹¹³ É *anárquico* no sentido em que não há nada na sua orientação que indique que se processa sob a ordem de um *archos*, uma identidade soberana acima do mesmo e das suas interpretações naturais do mundo: “já não existe um mito, um arquétipo ou uma estrutura que possa ser relacionada de volta com os impulsos e vice-versa”, o que emancipa o “*desejo como actividade de superfície*” e o desobriga do carácter trágico, culpado e de ressentimento em relação ao poder.¹¹⁴

¹¹¹ Ibid., 34.

¹¹² DONZELOT, Jacques: “An Antisociology” in LOTRINGER, Sylvere (ed.): *Semiotext(e): Anti-Oedipus: From Psychoanalysis to Schizopolitics*. Volume II. Nº 3. Nova Iorque: Semiotext(e), 1977, p. 30.

¹¹³ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix: *O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1996, tradução de Joana Moraes Varela e Manuel Maria Carrilho, p. 11.

¹¹⁴ DONZELOT, Jacques: “An Antisociology” in LOTRINGER, Sylvere (ed.): *Semiotext(e): Anti-Oedipus: From Psychoanalysis to Schizopolitics*. Volume II. Nº 3. Nova Iorque: Semiotext(e), 1977, p. 30.

O desejo manifesta-se na imaginação do indivíduo e anseia a sua aplicação através do seu exercício na realidade – é essa a vontade do “egoísta”. É neste sentido que Bifo afirma: “O organismo consciente e sensível, a individualidade que caminha em direcção à extinção, é finito. Mas a criação de universos possíveis de significado é infinita. O desejo é o campo desta tendência do finito para um devir infinito.”¹¹⁵ Se for encarado como impulso criativo ao invés de “falta”, percebe-se porque é que as classes dominantes, historicamente, bloqueiam o desejo com a moralidade e com a ideia de “escassez” que lhe é própria. A ideia de um “significado” fixo é o que está na base do seu monopólio de poder e coerção, o que inibe a auto-criação. A “escassez” implica uma pacificação do desejo, uma moralidade que pressiona o indivíduo a adoptar uma ideia de vida que se prende à sobrevivência e à manutenção das condições objectivas da realidade, não da própria construção das mesmas e do seu usufruto. Neste sentido, Stirner afirma que “se me preocupo [*concern*] comigo por mim próprio, o único, então o meu interesse repousa no criador mortal, transitório, que se consome a si próprio e posso dizer: A minha causa é a causa de nada [*All things are nothing to me*]”.¹¹⁶

No entanto, o “nada” da última frase deve ser relacionado com o “nada criativo”, o que faz com que Stirner não esteja a falar da realidade em si mesma mas de um objecto, de uma parcela de conhecimento “objectivo” que envolve o recorte do *fluxus* enquanto “coisa” da ordem da *stásis*. Isto implica que o “egoísta” tenciona ter “relações” com a realidade, o que é, nestes termos, o mesmo que dizer que não há um *archos* ou um pensamento sagrado que oriente a sua produção.

Na leitura de Holland, Deleuze e Guattari seguem Herbert Marcuse de perto quando este junta a sua “produção de excedente” (derivada do “produto excedente” [*Merhprodukt*] de Marx) com o conceito de “dominação” de Weber para rever o modelo psíquico de Freud. Marcuse observa o equilíbrio entre o “princípio de prazer” e o “princípio de realidade”, em que a “escassez” força o último sobre o primeiro, limitando-o. No entanto, nota que a escassez é controlada socialmente e de modo a que as formas de dependência e o governo de uns sobre outros permaneçam assegurados: a “repressão do prazer” pela realidade social está relacionada com a “repressão dos

¹¹⁵ BERARDI, Franco: *The Uprising: On Poetry and Finance*. Los Angeles: Semiotext(e), 2012, p. 155.

¹¹⁶ STIRNER, Max: *The Ego and its Own*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, tradução do alemão para o inglês de Steven Tracy Byington e David Leopold (ed.), p. 324.

excedentes”.¹¹⁷ Deleuze e Guattari defendem que sempre existiu excedente e que a organização social é a estrutura de distribuição desse excedente. Eis um dos pontos para a ilegitimidade do capitalismo: a escassez não é apenas gerida, é fabricada de modo a garantir a hierarquia de classes.

O Édipo é visto por Marcuse como o modelo de autoridade social que prova como a opressão social tem a sua génese na família e é projectada e reproduzida no corpo social – do pai para as figuras patriarcais (patrão, padre, líder, etc.) e cristalizada sob a forma hierárquica da sociedade civil e do Estado. Deleuze e Guattari seguem Reich e afirmam o oposto: é a organização social e a opressão-repressão que dela advém que define a repressão psíquica: como a organização social tem, historicamente, inúmeras configurações, nem sempre a sua forma de opressão-repressão é conforme à forma da repressão psíquica característica do complexo de Édipo.¹¹⁸

Se, para Freud, o prazer se encontra no que outrora se tomou como prazeroso, a repetição é a esquadria da “identidade”, pois o que é buscado é o “mesmo”, ou melhor, algo com a mesma identidade. Porém, para Deleuze e Guattari, existe uma quebra produtiva, uma “anti-produção” que permite uma quebra dos fluxos encadeados e identitariamente repetitivos para que se possam criar novas conexões e produções e, como tal, para que a produção de realidade se dê livremente e sobre si mesma, sobre a própria vida, não sobre “fantasmas”. Para que o desejo obtenha “prazer na variação e ramificação e não na repetição mecânica” implicada na triangulação edipiana da “escassez”, Deleuze e Guattari encontram uma “contra-força à síntese conectiva” na forma do “corpo sem órgãos”, a do “excesso”.¹¹⁹ O “corpo sem órgãos” é, segundo Holland, “a superfície que regista redes de relações entre conexões ao invés de produzir as próprias conexões”, ou melhor:

“Ao formar um sistema de relações, estes signos ligam ou sintetizam o tempo, permitindo-nos relacionar ou comparar uma satisfação a outra e a tirar prazer, não necessariamente na experiência do novo nos termos do velho (como Freud o teria), mas,

¹¹⁷ HOLLAND, Eugene: *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus: Introduction to Schizoanalysis*. Londres: Routledge, 1999, p. 5.

¹¹⁸ Ibid., p. 6.

¹¹⁹ Ibid., pp. 27-28.

ao invés, simplesmente no experienciar de uma coisa em relação a outra coisa qualquer.”¹²⁰

É esta “superfície de registo” que permite que o organismo, fluxo de desejos, se auto-determine e se auto-produza *livre* das fixações lineares e estabelecidas pelas circunstâncias sócio-históricas, possibilitando novas formas de vida, novos canais e fluxos de desejo, pois “enquanto a anti-produção interrompe ou suspende as conexões produtivas existentes no 'corpo sem órgãos', ao mesmo tempo regista as suas diversas possibilidades e acaba por multiplicar as relações entre estas até ao infinito”.¹²¹ Isto tem que ver com a descoberta constante da relação do sujeito com o meio que o circunda e com ele próprio. É nesse jogo que está envolvido o prazer. É esta anti-produção que permite, no contexto da criação artística, que o pincél seja trocado pela faca, o palco do bar fumarento pelo altar da Igreja Ortodoxa, a parede pelo centro da sala, a harmonia pela dissonância e por aí adiante.

3.3. A visão de Bakunine da arte e o significado fluídico

O “nada criativo” contempla o *fluxus* e constata a arbitrariedade das suas representações no processo da sua captura e racionalização. Bakunine afirma que a ciência e as suas abstracções descurem as diversas individualidades, “fugitivas” e “passageiras” do *fluxus* da realidade e que, para esse processo de captura, a “arte” é superior porque as devolve ao indivíduo através da *experiência estética*:

“A ciência não pode sair da esfera das abstracções. Sob este aspecto, é infinitamente inferior à arte, a qual tão-pouco tem propriamente a ver com os tipos gerais e as situações gerais, mas que, através de um artifício que lhe é próprio, sabe incarnar-se em formas que, embora não sejam vivas – no sentido da vida real –, não provocam menos, na nossa imaginação, o sentimento ou a recordação dessa vida; individualiza de certo modo os tipos e as situações que concebe e, por essas individualidades sem carne e sem osso – e como tais permanentes e imortais – que tem o poder de criar, recorda-nos as individualidades vivas, reais, que aparecem e desaparecem ante os nossos olhos. A arte

¹²⁰ Ibid., p. 29.

¹²¹ Ibid., p. 31.

é, pois, de certo modo, o regresso da abstracção à vida. A ciência é, pelo contrário, a imolação perpétua da vida fugitiva, passageira – mas real –, no altar das abstracções eternas.”¹²²

A “arte”, cuja função é proporcionar uma experiência estética, usa um artifício que, de alguma forma, faz com que o indivíduo sinta que está mais perto do *fluxus* original do que a abstracção que a mesma propõe. Enquanto que a ciência passa pela criação de abstracções no sentido de ordenar e justificar o mundo, o que implica a negação do *fluxus* e do que é impossível de racionalizar ou de formalizar sobre as “ideias gerais” de que fala Bakunine, a arte particulariza “os tipos e as situações que concebe” e através da (anti)técnica e da (anti)composição – os seus “artifícios” –, tem o poder de criar ao mesmo tempo que recorda a totalidade do *fluxus* de onde selecciona uma parte. Isto aponta para uma experiência estética baseada na intuição e no imediato, o que faz com que a arte seja um veículo para o “nada criativo”. Do mesmo modo, Deleuze e Guattari, em *O Que é a Filosofia?*, afirmam que “a arte luta com o caos, mas para o tornar sensível”, o que parece ser o mesmo que Bakunine queria dizer com “o regresso da abstracção à vida”, isto é, do caos do *fluxus* à “ordenação” pela *aisthesis* do indivíduo.¹²³

A arte é o testemunho do alcance da “auto-expressividade” humana, da “auto-produção” da humanidade, ao mostrar que “a criação de universos possíveis de significado é infinita”, pois liberta, nas palavras de Bifo, “a linguagem, o comportamento e a acção dos limites da dívida simbólica”.¹²⁴ Enquanto que a linguagem da comunicação implica sempre a exclusão das infinitas particularidades e diferenças do mundo por operar ao nível “pragmático”, a “arte” e a “poesia” adoptam a criação de significados – a “hermenêutica infinita” – em detrimento da “eficácia”. A sua falta de “permutabilidade” coincide com o facto de revolucionar – de *subverter* – a cartografia linguística da realidade ao romper com a coerência em prol da “verdade”, não no sentido objectivo e racional mas no sentido subjectivo e estético. Se o próprio

¹²² BAKUNINE, Mikhail: *Deus e o Estado*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1976, tradução de Júlio Henriques, p. 134.

¹²³ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix: *O Que é a Filosofia?* Lisboa: Editorial Presença, 1992, tradução de Margarida Barahona e António Guerreiro, p. 179.

¹²⁴ BERARDI, Franco: *The Uprising: On Poetry and Finance*. Los Angeles: Semiotext(e), 2012, p. 159.

exercício da liberdade é fonte de prazer para o indivíduo que nele incorre, quer dizer que pode ser visto como um fenómeno estético, sendo que, por sua vez, pode ser ele mesmo fonte de apreciação estética para o outro. Assim, o exercício da liberdade aproxima-se de uma noção de “arte de viver”, da capacidade performática do próprio indivíduo perante outros, no pleno acto de expansão do significado da vida.

O anarquismo não é totalmente representacionalista nem anti-representacionalista, pois implica uma espécie de *significado fluídico* que não se pode *palpar* ou conhecer objectivamente, mas que se conhece *estética e subjectivamente* nas diversas manifestações e expressões da humanidade e da natureza. O espírito fluídico, o mesmo que transmite a vontade do espírito ao corpo e as sensações do corpo ao espírito nas doutrinas espíritas, é a substância daqueles ectoplasmas que só aparecem em fotografias – em *representações*. Manchas ou sombras que têm contornos imprecisos porque ficam *arrastados*, sempre mais rápidos do que o obturador da *stásis*; que necessitam da interpretação e do exercício da própria realidade para que sejam actualizadas (*é uma luz, não é fantasma algum; é solidariedade, não vês como dão as mãos?*). Este espírito fluídico é análogo à ideia de “desejo” e é importante salientar que o “esquizofrénico” vive num “ponto insuportável em que o espírito *toca* a matéria, e vive, consome cada uma das suas intensidades” [itálicos meus], o que é o mesmo que dizer que o indivíduo consegue *palpar* o *significado fluídico* por residir no centro do colapso da dicotomia entre “produto” e “produtor”.¹²⁵

Tal como o *fluxus* não é um caos “vazio”, para Bey, mas “caos-como-devir, caos-como-excesso, o derramamento generoso do nada em qualquer coisa”, a linguagem poética, para Bifo, “é o excesso da linguagem”, daí ser a derradeira ferramenta de insurreição do “nada criativo” que, tal como a poesia, não pode ser reduzido à “informação” e à “permutabilidade”.¹²⁶ A libertação do indivíduo como é preconizada pelo anarquista passa por superar a visão do “desejo” como “falta”, ao afirmar o usufruto e o questionamento do funcionamento da realidade em detrimento da utilidade, da eficácia e da previsibilidade dos resultados. O “princípio de prazer” deve sobrepôr-se ao princípio da realidade porque é o que se alinha de melhor forma com o impulso criativo do desejo. O indivíduo que supera os constrangimentos do seu meio, esse

¹²⁵ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix: *O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1996, tradução de Joana Moraes Varela e Manuel Maria Carrilho, p. 24.

¹²⁶ BERARDI, Franco: *The Uprising: On Poetry and Finance*. Los Angeles: Semiotext(e), 2012, p. 147.

homem ou mulher de “talento raro” que se funde com o ímpeto anárquico dos seus impulsos, não é mais que um *fluxionário*, o agente da “fuga revolucionária” sobre a qual, segundo Deleuze e Guattari, “Blanchot diz coisas admiráveis”:

“O que é esta fuga? A palavra é mal escolhida para agradar. A coragem, todavia, está em aceitar fugir e rejeitar uma vida calma e hipócrita em falsos refúgios. Os valores, as morais, as pátrias, as religiões e essas certezas privadas que a nossa vaidade e a nossa auto-complacência generosamente nos outorgam, são outras tantas moradas enganadoras que o mundo arranja para aqueles que pensam manter-se firmes no sossego das coisas estáveis.”¹²⁷

O artista livre recusa “falsos refúgios”, isto é, recusa ideias fechadas acerca do que é o “belo” e do que é ser “artista” e as práticas artísticas que se digam verdadeiramente liberatórias ou livres têm que, em primeiro lugar, ter em conta a própria estrutura de pensamento que sustenta conceitos como “arte” e “cultura” de forma duplamente descritiva e prescritiva e, em segundo lugar, como consequência, estar dispostas a chocar, destruir ou até mesmo abdicar dessas concepções ou rótulos na definição do objecto resultante do investimento do desejo criativo. Só assim o indivíduo retém soberania sobre a sua arte, só assim se auto-define como artista.

A insurreição do artista contra o ideal estabelecido da “arte”, tanto ao nível normativo do que se considera “belo” ou “tecnicamente correcto” como das expectativas em relação ao seu próprio comportamento, passa por abdicar da *arte enquanto actividade separada da vida*, ou seja, alinha-se com a lógica do “nada criativo” ao ponto de derrubar a dicotomia lazer/trabalho que separa a liberdade e a arte para um lado e a necessidade e o sacrifício para outro. Paralelamente, para Bakunine, os potenciais liberatórios da ciência terminam assim que esta se afirma como “ser moral existente à margem da vida social”.¹²⁸ O potencial liberatório das práticas artísticas, quando marginalizadas da vida social, é inferior, pois ao não se rebater concretamente sobre as relações sociais, isto é, ao assumir relações meramente abstractas com o corpo

¹²⁷ BLANCHOT, Maurice apud DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix: *O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1996, tradução de Joana Moraes Varela e Manuel Maria Carrilho, pp. 357-358.

¹²⁸ BAKUNINE, Mikhail: *Deus e o Estado*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1976, tradução de Júlio Henriques, p. 140.

social, cede na guerra das representações e delega soberania representativa ao Estado e às ideias dominantes. É também neste sentido que Deleuze e Guattari afirmam que “a arte e a ciência têm uma potencialidade revolucionária e nada mais, e que essa potencialidade aparece tanto mais quanto menos quiserem saber o que elas querem dizer do ponto de vista dos significados ou de um significante que estão forçosamente reservados aos especialistas”.¹²⁹

3.4. A anarco-hermenêutica de De Cleyre e a anarco-estética de Proudhon

Através dos escritos da anarquista Voltairine de Cleyre, Cohn apurou uma “anarco-hermenêutica”, um processo interpretativo que visa a extracção das categorias interpretativas *a partir do próprio texto*, recusando assim a soberania de uma qualquer esquadria ou escola teórica da hermenêutica (vanguardismo) – as mesmas que teimam em encontrar nas coisas aquilo que as suas categorias *pressupõem à partida*. É neste sentido que Cohn cita o anarquista Vsevolod Voline: “O princípio de organização não deve ser remetido de um centro *criado antecipadamente* para capturar o todo e para se impôr sobre o mesmo, mas, pelo contrário, deve vir de todos os lados para criar nódulos de coordenação.”¹³⁰

Voltairine de Cleyre apresenta uma hermenêutica que envolve duas leituras do texto: a primeira leitura é um “modo receptivo”, uma espécie de leitura “desinteressada” onde as questões, a crítica e as respostas do leitor ao texto são suspensas para permitir um maior envolvimento estético com a *Weltanschauung* que constitui; a segunda leitura dá lugar a um “modo crítico” em que o “cepticismo” e o “interesse” substituem a “simpatia” da primeira leitura, o que se traduz numa abordagem ao texto *sem* respeito pela sua “dimensão sacra” (ou “essência literária”). Em suma, “no modo receptivo, tornamos imaginativamente presente o que 'desapareceu' do mundo *fora* da

¹²⁹ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix: *O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1996, tradução de Joana Moraes Varela e Manuel Maria Carrilho, p. 398.

¹³⁰ VOLINE, Vsevolod apud COHN, Jesse: *Anarchism and the Crisis of Representation: Hermeneutics, Aesthetics, Politics*, Selinsgrove: Susquehanna University Press, 2006, p. 92.

representação”, enquanto que “no modo crítico, perguntamos pelo que falta *dentro* [da representação]”.¹³¹

Não será o “modo receptivo” uma *contemplação e usufruto do funcionamento do texto*, ou melhor, do funcionamento da *Weltanschauung* que o texto representa e o “modo crítico” o seu *questionamento*, o mesmo que procura apurar as *condições máximas* para o seu funcionamento enquanto objecto de estudo aprofundado? A literatura como experiência da morada íntima do outro, como *palpar* do devir, mas sobretudo como *potencial subversivo*: “a literatura”, diz Bifo acerca de Viktor Shlovsky, “é o tratamento artificial da matéria verbal que gera efeitos de significado nunca antes vistos nem codificados”.¹³²

Como a “dupla leitura” (e não podia ser de outra forma) está relacionada com o *dentro* e o *fora* da representação, tanto a criação do texto literário como a sua interpretação servem à hermenêutica da própria realidade, em diálogo e negociação livre entre o processo criativo e o processo interpretativo, onde ambos podem ser vistos como formulações de *coerência* – de *funcionamentos*. Neste sentido, Cohn afirma que a “socialização, a indução numa comunidade, é o processo interminável da construção desta representação [a comunidade como texto social] – uma série imensa de interpretações de experiências sociais”.¹³³

A anarco-estética do “idealismo crítico” de Pierre-Joseph Proudhon, cujo anarquismo mutualista esteve presente entre os insurrectos da Comuna de Paris, está na base da “estética do anarquismo social” que Cohn opõe à estética de inspiração stirneriana, a mesma que se deu em modernismos que tendiam para a violência, incomunicabilidade e silêncio: “[Proudhon] subordina o princípio de prazer ao princípio da realidade ao ditar que a arte não deve jogar auto-indulgentemente com a forma em detrimento do conteúdo, mas que deve servir a sua função social adequada ao reproduzir a realidade”.¹³⁴ Embora haja uma vertente explicitamente *mimética* e *reaccionária* na

¹³¹ COHN, Jesse: *Anarchism and the Crisis of Representation: Hermeneutics, Aesthetics, Politics*, Selinsgrove: Susquehanna University Press, 2006, pp. 89-90.

¹³² BERARDI, Franco: *The Uprising: On Poetry and Finance*. Los Angeles: Semiotext(e), 2012, p. 147.

¹³³ COHN, Jesse: *Anarchism and the Crisis of Representation: Hermeneutics, Aesthetics, Politics*, Selinsgrove: Susquehanna University Press, 2006, p. 27.

¹³⁴ Ibid., p. 166.

questão da reprodução da realidade, o que Proudhon sugere, nas palavras de Cohn, é uma série de “variações miméticas”:

“Se a arte pode representar o real [*actual*], realizando a sua função mimética, mas ao mesmo tempo revelar [*unfold*] alguma parte do potencial múltiplo adormecido dentro da realidade, então, no momento em que se liberta da mera imitação, pode realizar o seu mais profundo compromisso moral realizando o princípio de justiça, ao revelar o [que] 'devia ser' dentro do [que] 'é'. O 'destino social' da arte [...] não é apenas *reproduzir* o que existe mas também *criticar* o que existe por referência ao que *pode* e *deve* existir – o domínio da possibilidade que está implicado mas oculto pelo real.”¹³⁵

A *estética da liberdade* parece ter exigido uma relação dialéctica entre o material e o ideal: depois de o artista receber a realidade, de *funcionar* dentro e como a mesma, e depois de interpretar e criticar o seu *funcionamento*, as obras que cria podem ser vistas como uma nova fase de negociação do *questionamento e do usufruto do funcionamento da realidade*, precisamente no sentido da *maximização* dessas mesmas condições – no sentido da “produção” e do “excesso”, não no da reacção e da “escassez”. Em vez de representar, por exemplo, uma família cuja estrutura espelha a representação repressiva do complexo de Édipo, o artista pode representar uma outra estrutura familiar, uma outra *possibilidade* de funcionamento da realidade social. Neste sentido, a arte pode ser *libertadora* por activar a imaginação de quem a contempla e experiencia no sentido de *revelar* novas e potenciais conexões entre “máquinas-desejantes”, muitas que, provavelmente, já residem gravadas no “corpo sem órgãos” do indivíduo mas que permanecem “adormecidas” devido à inconsciência do processo de registo ou pela repressão e recalcamento do sistema de moralidade “paranóica”.

Estas potenciais conexões dão lugar a novos fluxos de desejo que, por não passarem nos mesmos canais repressivos e calcificadores, são mais livres e *experimentam mais do que repetem*, o que destrona os “especialistas” e as suas indicações metodológicas, discursivas e/ou estilísticas. A *arte de viver* que mais liberta, que quer ser *mais* mas não necessariamente *do mesmo*, é aquela que, além de revelar a multiplicidade potencial e latente na realidade, mostra na sua configuração *novos funcionamentos da arte de viver*.

¹³⁵ Ibid., p. 167.

Sempre que uma vida anárquica quebra com a “cultura asfixiante” que a circunda insurgir-se contra os rótulos institucionais e as demandas desta ou daquela entidade, não captura, como fazem os marxistas-leninistas com o Estado, o lugar de poder. Contrariamente, limita-se a revelar a imensidão de potenciais relações entre o *significado* e o *poder de construir a realidade*, que não é mais que reconhecer o seu estatuto bakuninista de “produto-produtor” e transportar o observador à condição de “nada criativo”.

Conclusão

Na primeira parte da dissertação, viu-se como a crítica dos Jovens Hegelianos visou romper com a alienação da vida humana ao afirmar a liberdade como o seu exercício concreto, não como uma abstracção desligada da vida real e sensível. Viu-se como Mikhail Bakunine, anarquista russo e oponente do socialismo autoritário, ergueu uma crítica à ciência da revolução por considerar que as suas abstracções excluem infinitamente mais do que incluem da multiplicidade real do *fluxus*, o que se traduz numa crítica da representação política a partir de uma crítica epistemológica. O que o leva a preconizar a abolição do Estado é o facto de este estar assente em “ideias gerais” que pouco ou nada têm que ver com os desejos concretos de liberdade dos indivíduos e que, além disso, condicionam e redireccionam esses desejos no sentido da sua auto-perpetuação e no da satisfação das classes dominantes e do sistema capitalista que o sustêm.

A suspicácia em relação ao carácter da *stásis* encontra uma expressão radical na filosofia de Bakunine e Max Stirner. Ao constatarem o *fluxus* e a influência da sociedade na sua estrutura de significados e de pensamento, ambos contestam a ideia de uma “essência humana” e propõem um sujeito corpóreo e concreto com faculdades que são preenchidas pelo património cultural da sociedade. Ao aniquilar toda a estrutura hierárquica do pensamento e do significado, Stirner reduz o indivíduo ao “nada criativo”, o derradeiro significante e a morada íntima do criador de onde são (des)construídos todos os “significados”, tanto o do próprio como o da totalidade da realidade.

O anarquismo supera o niilismo ao considerar a ausência de significado fixo e rígido não como “vácuo” mas como possibilidade de criação de sentido para a realidade e para a própria vida, o que faz com que a sociabilidade em comunidade anárquica seja um processo de construção mútua de significados, ainda que impalpáveis e irredutíveis ao nível racional, mas cujo acesso é garantido através da *aisthesis*. Porém, a primazia de um regime estético e da acção em detrimento da ética e da comunicação em sociedade deu origem a uma vaga de terrorismo e de acção violenta que re-enquadrou o anarquismo no sistema representativo vigente, associando-o à mera patologia e alienando-o dos movimentos operários que outrora visara apoiar e expandir.

Em seguida, a crítica anti-edipiana de Deleuze e Guattari e as observações de Bifo mostram como o “desejo” que subjaz ao “nada criativo” e a todo o *fluxus* da realidade tem uma tendência para se expandir do finito para o infinito, o que corrobora o

sentimento de alienação da sociedade moderna e da incompatibilidade entre o discurso da comunidade e o discurso da classe política: a primeira vive em constante negociação e fluxo, numa constante afirmação do “egoísmo” e da necessidade de interacção com o outro; a segunda trata dos assuntos da primeira através de abstracções, programas económicos gerais que pouco têm que ver com os problemas mais fundamentais da humanidade – o auto-questionamento e auto-criação enquanto sentido para a sua própria existência. Ao libertar o “desejo” de investimentos em objectos que lhe “faltam”, Deleuze e Guattari afirmam o potencial de criação de sentido no próprio real ao mesmo tempo que absolvem os impulsos criativos do humano de uma dívida para com um significado transcendental; o atrito entre os indivíduos e as semelhanças e diferenças que se extraem do fluxo de opiniões passa a ser sinónimo da “produção” de *significado flúidico* da vida.

O próprio “desejo” surge como anárquico, caótico e parte integrante do *fluxus*, não como servo de uma entidade metafísica que constitui uma “essência”. Ao mesmo tempo que se afirma o “caos” do *fluxus* como excedente que implica a passagem do nada para qualquer coisa; o “nada criativo” como o “nada” de onde são “criadas” todas as coisas; Deleuze e Guattari afirmam que a “escassez”, tanto ao nível da “falta” do “desejo” como ao nível da economia, são ideias que reprimem o impulso criativo, que tem muito que ver com o “instinto de liberdade” (Bakunine) dos indivíduos. O “corpo sem órgãos” da “esquizo-análise” supera o “bloco de escrita místico” da psicanálise e liberta o desejo do investimento repetitivo e linear, isto é, do movimento conservador que condena o indivíduo a uma vida sempre alienada e ansiosa por um retorno ao todo uno e absoluto. Porém, o atrito e a resistência é essencial para a progressão da “vontade de poder” nietzschiana, que está na base do “desejo” como Deleuze e Guattari o conceptualizam, o que faz com que o renunciar da liberdade parcial e o depositar de fé num além em que todos os antagonismos serão ou foram resolvidos seja o mesmo que desejar a própria alienação ou extinção.

O “nada criativo”, a estação de controlo onde o indivíduo constrói e desconstrói a realidade que o envolve, aparece como morada da criação artística. É através da experiência estética da liberdade que o indivíduo contempla as relações do estado de coisas do mundo sem sucumbir ao abismo niilista, ao criar novos sentidos e ao expandir a sua própria noção de existência e de vida através da arte e da poesia. A citação em que Bakunine implica que a arte possibilita o “retorno da abstracção à vida” encontra ecos um século mais tarde nas palavras de Deleuze e Guattari, quando afirmam que “o artista

traz do caos *variedades* que já não constituem uma reprodução do sensível no órgão, mas erguem um ser do sensível, um ser da sensação, num plano de composição anorgânico capaz de restituir o infinito”.¹³⁶ Ao mesmo tempo, o exercício da liberdade, que implica a superação das condições objectivas de existência e da conquista do meio, implica a abertura de uma fenda na ordem de significados fixos que compõe a razão de Estado, o que permite o vislumbre do “caos” e do *fluxus* incapturável que é a própria realidade.

A vida anárquica, a total insurreição contra os “falsos refúgios” de Blanchot, pode ser vista como uma “arte de viver” e, como tal, por ser *estética*, não é moral nem imoral, embora se exija uma “responsabilidade amoral” ao indivíduo, um termo de Hakim Bey que diz respeito ao seguinte, notado por Cohn: “O poder do escritor para dar forma e condicionar até a reportagem mais referencial da realidade é considerável, [e] confere ao escritor uma 'responsabilidade' correspondente para como o texto representa a vida e as suas possibilidades.”¹³⁷

A vergonha e o silêncio em relação aos desejos mais profundos e anárquicos do indivíduo é uma deturpação do *fluxus* que intensifica a visão patológica da “vontade estética”. Em vez de se excluir do corpo social ou de incorrer na efectivação desenfreada dos seus desejos, o indivíduo deve tentar fazer sentido do mesmos através da “linguagem poética” de que fala John Moore e não aceitar sem contestação a autoridade soberana que o rotula como desviante e desumano. A linguagem poética não é “permutável”, como foi visto através de Bifo, mas rompe novos significados no horizonte dos indivíduos.

A “arte de viver” consiste em deixar fluir o desejo sem ceder ao imperialismo da verdade e ao mesmo tempo construir, num gesto nietzscheano, esse império estético que reina apenas quando caírem todos os estados: “Onde *acaba* o Estado – olhai para lá, meus irmãos! Não distinguis o arco-íris e as pontes que levam ao Super-homem?”¹³⁸

¹³⁶ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix: *O Que é a Filosofia?* Lisboa: Editorial Presença, 1992, tradução de Margarida Barahona e António Guerreiro, p. 177.

¹³⁷ COHN, Jesse: *Anarchism and the Crisis of Representation: Hermeneutics, Aesthetics, Politics*. Selinsgrove: Susquehanna University Press, 2006, p. 155.

¹³⁸ NIETZSCHE, Friedrich: *Assim Falava Zarathustra*. Lisboa: Guimarães Editores, 1985, tradução de Alfredo Margarido, p. 56.

Bibliografia

ANTLIFF, Allan: *Anarchy and Art: From the Paris Commune to the Fall of the Berlin Wall*. Vancouver: Arsenal Pulp Press, 2007.

ARVON, Henri: *Bakunine*. Lisboa: Editorial Estúdios Cor, 1971, tradução de Franco de Sousa.

BAKUNINE, Mikhail: *Confissão*. Lisboa: Editora Arcádia, 1975, tradução de Elisa Teixeira Pinto.

BAKUNINE, Mikhail: *Deus e o Estado*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1976, tradução de Júlio Henriques.

BAMYEH, Mohammed A.: *Anarchy as Order: The History and Future of Civic Humanity*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2009.

BARRUÉ, Jean: *O Anarquismo Hoje*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1976, tradução de José Gabriel.

BELSEY, Andrew: “chaos” in HONDERICH, Ted (ed.): *The Oxford Companion to Philosophy*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2005.

BERARDI, Franco: *The Uprising: On Poetry and Finance*. Los Angeles: Semiotext(e), 2012.

CARROLL, John: *Break Out from the Crystal Palace. The anarcho-psychological critique: Stirner, Nietzsche, Dostoevsky*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1974.

CEASER, James: *The Legacy of the French Revolution*. Maryland: Rowman & Littlefield, 1996.

CLARK, John P.: *The Impossible Community: Realizing Communitarian Anarchism*. Londres: Bloomsbury Publishing, 2013.

COHN, Jesse: *Anarchism and the Crisis of Representation: Hermeneutics, Aesthetics, Politics*. Selinsgrove: Susquehanna University Press, 2006.

COHN, Jesse: "Anarchism, Representation, Culture" [em linha]. [consultado a 16-02-2014]. Disponível em URL: <<http://www.infoshop.org/pdfs/cohn.pdf>>.

CONFORT, Maurice: *Introdução ao Materialismo Dialético: O Materialismo Histórico*. Lisboa: Editorial Estampa, 1976, tradução de Maria Helena Lopes.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix: *O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1996, tradução de Joana Moraes Varela e Manuel Maria Carrilho.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix: *O Que é a Filosofia?* Lisboa: Editorial Presença, 1992, tradução de Margarida Barahona e António Guerreiro.

DONZELOT, Jacques: "An Antisociology" in LOTRINGER, Sylvère (ed.): *Semiotext(e): Anti-Oedipus: From Psychoanalysis to Schizopolitics*. Volume II, Nº 3, Nova Iorque: Semiotext(e), 1977.

DUBUFFET, Jean: *Cultura Asfixiante*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1971, tradução de Serafim Ferreira.

GORDON, Uri: "Research Note: ἀναρχία - What did the Greeks actually say?" in KINNA, Ruth (ed.): *Anarchist Studies*. Vol. 14. Londres: Lawrence & Wishart, 2006.

GOULDNER, Alvin: "Marx's Last Battle" in *Theory and Society*. Vol. 11, No. 6, Special Issue in Memory of Alvin W. Gouldner, 1982.

GRAEBER, David: "Anarchism, academia, and the avant-garde" in AMSTER, Randall; LEON, Abraham De; FERNANDEZ, Luis; NOCELLA, Anthony J.; SHANNON, Deric

(eds.): *Contemporary Anarchist Studies: An Introductory Anthology of Anarchy in the Academy*. Nova Iorque: Routledge, 2009.

HOLLAND, Eugene: *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus: Introduction to Schizoanalysis*. Londres: Routledge, 1999.

HOOK, Sidney: *Os Paradoxos da Liberdade*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1964, tradução de Álvaro Cabral.

JOLL, James: *Anarquistas e Anarquismo*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1977, tradução de Manuel Dias Duarte.

MARSHALL, Peter: *Demanding the Impossible: A History of Anarchism*. Londres: Harper Perennial, 2008.

MAY, Todd: “Anarchism from Foucault to Rancière” em AMSTER, Randall; DELEON, Abraham; et al (eds.): *Contemporary Anarchist Studies: An Introductory Anthology of Anarchy in the Academy*. Oxford: Routledge, 2009.

MOORE, John: “Attentat Art: Anarchism and Nietzsche's Aesthetics” in MOORE, John; SUNSHINE, Spencer (eds.): *I Am Not a Man, I am Dynamite! Friedrich Nietzsche and the Anarchist Tradition*. Brooklyn: Autonomedia, 2004.

MOORE, John: “Lived poetry: Stirner, anarchy, subjectivity and the art of living” in PURKIS, Jonathan; BOWEN, James (eds.): *Changing anarchism: Anarchist theory and practice in a global age*. Manchester: Manchester University Press, 2004.

NEWMAN, Saul: *From Bakunin to Lacan: Anti-authoritarianism and the dislocation of power*. Oxford: Lexington Books, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich: *Assim Falava Zaratustra*. Lisboa: Guimarães Editores, 1985, tradução de Alfredo Margarido.

NIETZSCHE, Friedrich: *The Will to Power*. Nova Iorque: Vintage Books, 1968, tradução do alemão para o inglês de Walter Koffman e R. J. Hollingdale.

STIRNER, Max: *Textos Dispersos*. Lisboa: Via Editora, 1979, tradução de José Bragança de Miranda.

STIRNER, Max: *The Ego and its Own*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, tradução do alemão para o inglês de Steven Tracy Byington e David Leopold (ed.).

WITTGENSTEIN, Ludwig: *Cadernos 1914-1916*. Lisboa: Edições 70, 2004, tradução de João Tiago Proença.

WOODCOCK, George: *Anarchism*. Middlesex: Penguin Books, 1963.